دراسات

في

الفلسفة اليونانية

أ.د / محمد فتحي عبد الله

أستاذ الفلسفة اليونانية بكلية الآداب

جامعة طنطا

د/ علاء عبد المتعال

مدرس مصادر الفلسفة بكلية الآداب

جامعة حلوان

دار الحضارة للطباعة والنشر - طنطا -

الباب الأول

الاتجاهات الروحيه

لدى فلاسفة اليونان السابقين على سقراط

القسم الأول

النحلة الأورفيه

أصولها وآثارها فى العالم اليونانى

مصادرنا عن الأورفية

لم يتحدث عن الأورفية إلا قلة من أبرزهم أفلاطون وأرسطو ونورد فيما يلي ما ذكراه لنا عن هذه الجماعة :

١- أفلاطون :

أشار أفلاطون إلى الأورفية فى محاورات :

الجمهورية 364 E ، 620 A - السوفسطائى 316 D - المأدبة 179 D - القوانين 669 D ، 677 D ، 782 C, D - أقريتون 400 C ، 402 B -أيون ، 536 B - 533 C - بروتاجوراس 315 A - فيدون 62 B ، فيلويس 66 (٧)

ونورد على سبيل المثال إشارته اليهم على لسان سقراط فى محاورة فيدون، حيث قال :

" هناك مذهب جرت به الألسنة فى الخفاء، يري أن الانسان سجين وليس له الحق فى أن يفتح باب سجنه ليفر هارباً.

ويقول بعد قليل فى المحاورة نفسها :

" وانى لا أتصور أن اولئك الذين أنشأوا الأسرار لم يكونوا مجرد عابثين"(٨)

---

(٧) Plato:The Dialogues, Translated into English with Analyses and introductions,by B. JOWETT, in five volumes, third edition,OXFORD, at the clarendon press 1892.

(٨) Plato, Phaedo 62 B

٢- أرسطو :

أشار أرسطو إلي الأورفيين مرتين :

الأولى - في كتاب (تكوين الحيوان) DE GENERATIONE ANIMALIUM 734 A 19 حيث ذكر أن من مبادئهم الاعتقاد بأن أعضاء الجسم الحى توجد متفرقة قبل أن تلتئم وقبل أن يتكون الحى نفسه (٩)

و الثانية – في كتاب (النفس) DE ANIMA 410 B حيث عرض مذهبهم ونقده، ونعلم أنه لا يعترف بوجود أورفيوس، إلا أن الرأي الحديث يميل إلى اثبات انه عاش قبل هوميروس (القرن التاسع أو الثامن ق.م) وهيزود (القرن الثامن ق.م).

وهناك رأي آخر يذهب إلى أن الأورفية من نتاج القرن السادس قبل الميلاد اخترعها بعض الأثينيين فى ذلك الوقت مستخدمين الأساطير الخرافية للتعبير عن أفكار دينية (١٠)

---

(٩) د. محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي جـ١ من طاليس إلي أفلاطون – الطبعة الثاني – الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٦٥ ص ٤٠.

(١٠) د. محمد جلوب فرحان – النفس الانسانية – مكتبة بسام – الموصل – العراق ١٩٨٦ ص ٢٦ ، ٢٧

حياة أورفيوس ومؤلفاته

أولا - حياته :

كان أورفيوس شاعرا وموسيقيا وواعظا دينيا، وقد رحل الى الشرق وتأثر بالديانات الشرقية وما عندهم من صوفية وأسرار، مما كان غريبا على الشعب اليونانى [١١]. وكان يعلم تلاميذه رُقَي وتعاويذ تقيهم الشرور والسوء .

وقد أشار كل من أفلاطون وأرسطو إلى هذه الجماعة التى كانت لا تزال موجودة فى القرن الرابع قبل الميلاد وتزاول هذا الضرب من العلاج[١٢]

ويقال أن نسبه إلهى. فأمه هى الربة كاليوبى Calliope أما أبوه فهو الإله أبوللو[١٣] Apollo أو يارجوس Oeargas إله الخمر فى تراقيا [١٤]

---

(١١) د. احمد فؤاد الأهواني - المرجع السابق - ص ٢٧

(١٢) نفس المرجع - ص ٢٧

(١٣) " ابو للو" ابن زيوس ، وليتو ، رب النبوءة في دلفى والتطهير والموسيقي - الرمز =قيثارة وقوس - أنظر د. صموئيل نوح كريمر - أساطير العالم القديم - ترجمة د. أحمد عبد الحميد يوسف - مراجعة د.عبد المنعم أبو بكر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٤ ص ٣٤١

(١٤) د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانسانى جـ١ - تحت اشراف د. ابراهيم بيومي مدكور - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٤ - ص ٧٣٢

وكان أورفيوس إبناً لميوز Muse وكأرجوني Argonaut فإنه كان ينتمي إلى العصر البطولي الذي تحدث عنه هوميروس، وليس إلى العصر المتأخر، عصر الرجال الأقل شهرة الذي عاش فيه هوميروس نفسه (١٥)

وعلى كل حال فقد كان أورفيوس كاهناً وفيلسوفاً قبل أي شيء آخر، وكان شخصية غامضة لكنها تستوقف النظر، ويعتقد البعض أنه كان رجلا حقيقيا في حين اعتقد آخرون أنه كان إلهاً أو بطلا خياليا، وتقول رواية بأنه مثل باخوس جاء من تراقيا، لكن الظاهر أن الرأي الأرجح هو أنه (أو الحركة المرتبطة باسمه) جاءت من كريت (١٦)

وعلى أية حال فإنه يستحيل معرفة شيء عن حياته وعن أرائه وعن منشأ نحلته لكثره ما رُوي عنه من الأخبار المتضاربة وما نسب اليه من الكتب المتعارضة (١٧)

---

(١٥) W.K.C - Guthrie - A History of Greek Philosophy - Vol. I Cambridge University Press London 178 p.150

(١٦) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول ص ٤٤ ترجمة د. زكي نجيب محمود - مراجعة د. احمد أمين ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٧.

(١٧) يوسف كرم - المرجع السابق . ص ٦ ، ٧ .

وأهم ما يروي عن حياته أنه كان ضمن بحارة السفينة "ارجو" Argonauls وأنه قد زار هادس [18] أو العالم السفلى ليسترجع زوجته يوربيديس ولكنه لم ينجح فى مسعاه إذ أخلّ بالشرط الذي قطعه على نفسه بألا يلتفت وراءه متى سار فى العالم السفلى، كذلك يقال إنه انتحر أو مات بالصاعقة أو ان المناديات Maenods عابدات الإله ديونيسيوس [19] قد قطعته إربا [20]

وتروي الأقاصيص القديمة أنه كان مغنياً وصاحب صوت جميل تنقاد إلى أنغامه وموسيقاه جميع الكائنات كأنها واقعة تحت تأثير السحر، ويستطيع استئناس الوحوش الضارية فى هذا العالم، والقوي المخيفة فى العالم الآخر، وبالأضافة إلي ذلك فهو المعلم والنبى الذي يعرف الأسرار، ويفسرها مثل أصل الآلهه وطبيعتها، ويعرف الطريق الذي ينبغى على الناس سلوكه فى الدنيا والآخرة والقواعد التى تسير عليها النفس لتبلغ مقرها الصحيح [21]

وأقدم أسطورة وصلتنا عن الأورفية هى أسطورة نزول أورفيوس إلى الجحيم حتى يحصل على إذن للبحث عن زوجته التى فقدها هناك ولكنه عاد دون أن يكلف نفسه مشقة العناء فى استمرار البحث عنها. وقد أثار هذا تهكم أفلاطون عليه [22]

---

(18) هادس : أو بلوتون، بلوتو اللاتيني أخو زيوس وأحيانا، زيوس العالم السفلي حاكم الموتي وزوج كوري (برسيفوني) – ويري بعضهم أن هاديس تسير إلي الجحيم .

أنظر د. صمويل كريمر – المرجع السابق ص ٢٤١

(19) ديونيسيوس : باخوس اللاتيني، ابن زيوس وسيميلي، رب التفريج العاطفي والدراما والكرم، كان يصحبه ساتيرس وسيليني (نصف حصان ونصف عنزة) عبدته ميادات (النساء المتوحشات)، حامي طيبة – الرمز = كرمة

أنظر د. صمويل كريمر – المرجع السابق ص ٢٤٢

(20) د. أميرة حلمي مطر – أورفيوس – معجم أعلام الفكر الانساني حـ ١ ص ٧٣٢

(21) د. أحمد فؤاد الأهواني – المرجع السابق – ص ٢٧ . ٢٨

(22) د. محمد علي أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي – حـ١ ص ٤٠

ثانيا - مؤلفاته :

نسبت كل الكتابات الأورفية إلى أورفيوس بالرغم من أن تأليفها يمتد إلى بداية العصر المسيحى . وجريا على التقاليد التى كانت سائدة فى القرن الخامس ق.م فإن فيثاغورس نفسه قد نسب كتاباته إلى أورفيوس، وقد ذكر لنا ذلك (أيون الخيوسى) Ion of Chios [٢٣]

وفى بداية القرن الخامس ق.م نسب أيون الخيوسى نفسه أشعارأورفيوس إلي فيثاغورس[٢٤]

وعلى أية حال فقد اتفق الرواة على أن الشاعر أورفيوس قد عاش فى تراقيا قبل عصر هوميروس، غير أن أشعار الأورفية لم تكتشف إلا فى القرن السادس ق.م، إذ عثر على ثمانية ألواح ذهبية، ستة منها في جنوب ايطاليا قرب سيبارس وواحدة بروما وواحدة أخري بكريت، وقد وجدت في قبور تحمل وصايا وطقوس[٢٥]

وقد عثر فى القرنين الرابع والخامس ق.م على مجموعة من الأشعار نسبت إلى أورفيوس. ويذكر فيلوبونوس أن الشاعر أونو ماكريتس Onomacritus هو الذي صاغ آراء أورفيوس شعراً فى القرن السادس ق.م، وقد طرد هذا الشاعر من أثينا فى عهد هيبا رخوس[٢٦]

---

(٢٣) W.K.C. Guthrie - A History of Greek Philosophy - p. 150

(٢٤) Ibid - p. 182

(٢٥) د. أميرة حلمي مطر – أورفيوس – معجم أعلام الفكر الانساني حـ١ – ص ٧٣٢

(٢٦) نفس المرجع – ص ٧٣٢

أسطورة الخلق عند الأورفية

وضع أورفيوس الماء كمبدأ أول للكل[٢٧] . ومنه جاء الطين ومن كليهما جاء الثعبان هيراكليس أو الزمان [٢٨]. ونشأت مع الزمان الضرورة، وهي قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه. ثم أنجب الزمان الأثير والعماء والظلام، ثم شكل الزمان بيضة فى الأثير. ولما تفتحت البيضة خرج منها (فانس) أو النور، وقيل أن البيضة انفلقت نصفين [٢٩] صار أحدهما جى Ge (الأرض) واورانوس (السماء) .

واتحدت السماء بالأرض وكونتا الأنثى فيتس Fatas والذكر جينتس Giants وسيكلوبس Cyclôpês [٣٠] .

---

(٢٧) يقول جثري : لقد نسب بعض من ينتمون إلي عصر شيشرون Cicero إلي الجماعة الأورفية التى تنتمي إلي القرن الخامس ق.م القول بأن الماء هو أصل الموجودات الطبيعية، ولم ينسب اليهم هذا القول من كان يعيش في عصر الأورفيين أنفسهم، ويشك فى جزء من الحقيقة القائلة، لأن الجماعة الأورفية فى القرن الخامس ق.م قد تحدثت عن وجود أي شيء .

انظر W.K.C. Guthrie, Op-Cit P. 331

(٢٨) د. حسام محي الدين الألوسي – بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميثولوجيا إلي الفلسفة عند اليونان. المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ط٢' بيروت ١٩٨٢ ص ٣٥٠

(٢٩) د. أحمد فؤاد الأهواني – المرجع السابق – ص ٢٨

(٣٠) د. حسام محي الدين الألوسي المرجع السابق ص ٣٠٥ .

وأما النور فهو أول ما أنجبت الالهه، وهو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات، ومن أسمائه زيوس [٣١] وديونيسيوس (إله الخمر) وايروس [٣٢] (إله الحب) وبان (إله التناسل) وميتيس (إله العقل). وأنجب النور ابنة هى الليل واتصل بها فتكونت منهما الأرض والسماء، وتزوجت الأرض السماء فأعقبا ثلاث بنات وست بنين، ولما علم اورانوس (السماء) أن أبناءه سوف يقضون عليه ألقي بهم في نهر تارتاروس، وغضبت الأرض فأنجبت التيتان وهم مردة جبابرة، وكرونوس وريا وأقيانوس وتيش. وتغلب كرونوس على أبيه اورانوس فصرعه وتزوج أخته ريا، فلما أنجب ابتلع كرونوس أبناءه، غير أن ريا ساعدت زيوس علي النجاة وأرسلته إلى كريت حتى اذا بلغ أشده إبتلع النور فأخذ عنه القوة وأصبح البدء والوسط والنهاية لكل شيء. ثم شرع زيوس يرتب أمور العالم فتزوج ريا التى أصبحت ديمتر [٣٣]، وأنجبت برسفونى [٣٤] التى اغتصبها زيوس فحملت منه يونيسيوس [٣٥] .

---

(٣١) زيوس : جوبيتر اللاتيني أو جوف ملك الآلهه. أبو الآلهة والناس – الأوليمبي الرمز = الرعد والنسر
د. صمويل كريمر : المرجع السابق ص ٢٤١

(٣٢) ايروس : الحب العنيف – كيوبيد اللاتيني ابن افروديت د. صمويل كريمر : المرجع السابق ص ٢٤٢

(٣٣) ديمتر : كيريس اللاتينية أخت زيوس ربة حبوب الزرع الأم الحزينة في الأسطورة الاغريقية – بكامة علي ابنتها كوري التي اختطفها هاديس رب الأسرار الأليوسية مع ابنتها الرمز = مشعل وسنبلة قمح
د. صمويل كريمر : المرجع السابق ص ٢٤١

(٣٤) برسفوني : "الفتاة" كوري برسفونيا اللاتينية بنت ديمتر التي اختطفها هاديس . ملكة أوتي
د. صمويل كريمر : المرجع السابق . ص ٢٤١ ، ٢٤٢

(٣٥) د. أحمد فؤاد الأهواني – المرجع السابق ص ٢٨ ، ٢٩

ويقول الأورفيون إن الإله زيوس وهب ابنه ديونيسيوس من ابنته برسفونى ا لسلطان على العالم، فغارت منه هيرا [٣٦] زوجة زيوس وألبت عليه طائفة التيتان فكان ديونيسيوس يستحيل صورا مختلفة ويردهم عنه إلى أن تمكنوا منه فأمسكوه وقتلوه [٣٧] وقطعوه إربا إربا وافترسوا أعضاءه التى كانت تقطر دماً ما عدا قلبه الذي أكله رفيس [٣٨] إلا أن الآلهه استطاعت أن تختطف قلبه فبعث من هذا القلب ديونيسيوس الجديد [٣٩] ولما علم زيوس بذلك سلط عليه التيتان الرعد والبرق فأبادهم وأعاد ديونيسيوس إلى الحياة، وأصبح ديونيسيوس إله الأورفيه [٤٠] وجمع زيوس رماد التيتان وخلق منه الانسان، فأصبح كائنا مزدوج الطبيعة. طبيعة الإثم الذي ورثها عن التيتان، وطبيعة الخير التى ورثها عن ديونيسيوس [٤١].

وتقول الأسفار البطولية لأورفيوس إن مختلف أعضاء الجسم : القلب والرئتين والكبد والعينين ... الخ كونت متتابعة لأنه يقول إن الحيوانات جاءت الى الوجود بنفس الطريقة التى بها تحاك الشبكة [٤٢] .

---

(٣٦) هيرا : جونو اللاتينية ملكة زيوس و(اخته) الإلهه الحامية لكل من ارجوس وساموس الرمز = التاج والنقاب . د. صمويل كريمر : المرجع السابق – ص ٢٤١

(٣٧) يوسف كرم : المرجع السابق – ص ٦

(٣٨) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمه جورج طرابيشي ط ١ – دار الطليعة – بيروت ١٩٨٢ ص ٦٦

وأيضا : B.A.G. Fuller - A History of Philosophy revised by Sterling. Mcmurrin, Oxford - ibh Publeshing Co, New Delhi - P. 22

(٣٩) يوسف كرم : المرجع السابق – ص ٦

(٤٠) د. أحمد فؤاد الأهواني : المرجع السابق – ص ٢٩

(٤١) د. أميرة حلمي مطر : أورفيوس – معجم اعلام الفكر الانساني جـ ١ ص ٧٣٤

(٤٢) Aristotale : DE GENERATIONE ANIMALIUM, 734 A 13

أيضا : د. حسام محي الدين الألوسي – المرجع السابق – ص ٣٠٤

ويعلق الألوسى على أسطورة خلق الإنسان عند الأورفية قائلا إن الانسان عندهم مكون من عنصر النفس الخالدة الذي يمثل لحم ديونيسيوس الذي أكلته التيتان وظل في أجسامهم، وعنصر الجسم الشرير الفاني الذي يمثل التيتان قتلة ديونيسيوس الذي صعقهم زيوس وكون من ترابهم البشر(٤٣)

تعقيب :

جعل الأورفيون الماء والأرض العنصرين الأولين للوجود، وأما العنصر الثالث فقد تولد من هذين الاثنين وهو الزمان، وقد اتحدت معه الضرورة أو ادراستيا Adrasteia وهي عنصر بلا جسم ويمتد فوق كل الكون ممسكا به معا. وقد أنجب الزمان " الثعبان " ثلاثة أبناء : الأثير والعماء وايريبوس Erebusومن هذه ولد الزمان البيضة وهذه هى المرحلة الأولى(٤٤) .

وفي المرحلة الثانية تأتى البيضة المخصبة وتمثل الله أو البرق أو السحاب، ومن هذه جاء فانس Phanes ، وفى المرحلة الثالثة جاء ميتس Metisوهو العقل، وإيركابيوس Erikebaios وهو القوة وفانس هو الأب ثم جاءت بعد ذلك الكائنات الحية ومن بينها الانسان(٤٥) .

(٤٣) د. حسام محي الدين الالوسى – المرجع السابق – ص ٢٤٤

(٤٤) نفس المرجع . ص ٢٠٥

(٤٥) نفس المرجع – ص ٣٠٥ .

النفس عند الاورفية

أ - تمهيــد :

نسب فيلولاوس النظرية الأورفية فى النفس لكتّاب السير الدينية القديمة[٤٦] . فقد ربطت النحلة الأورفية الحياة فى العالم الآخر بالرحمة ، وربطت الحياة علي الأرض بالألم، واعتبرت حلول النفس في الجسم سقوطاً لها من العالم الآخر. وكانت أفكار النحلة الأورفية تعبّر عن احتجاج ضد تحول الانسان من عبد إلي آلة ناطقة فقد ربط العبد اعتاقه بنفس تغادر الجسم الذي ينتمي لسيده [٤٧] . وفيما يسمي بالأشعار الأورفية يقول الشاعر : إن النفس تولد بواسطة الرياح Winds وتدخل من الكل The Whole عندما يتنفس المخلوق inhale[٤٨] وعلى أساس من هذه الأساطير الخاصة بالكون والآلهة. وضع الأورفيون نظرياتهم الخاصة بطبيعة الانسان ومصيره. فقد اعتقدوا أن النفس جوهر مختلف كل الاختلاف عن البرق، وأن البدن سجن لها وقبر، وفسروا سقوطها فى البدن على أنه كفارة عن خطيئة أولية وقالوا بالتناسخ، وكانت لهم طقوس سرية لا يعرفها إلا المرتادون للأسرار شأن الديانات السرية في اليونان[٤٩] .

---

(٤٦) W.K.C. Guthrie, Op.Cit-P. 331

(٤٧) روزنتال - يودين - المرجع السابق - ص ٦٥

(٤٨) Aristotle, De Anima, 410 b.

وأيضا : د. حسام محي الدين الآلوسي - المرجع السابق ص ٣٠٤

(٤٩) د. أميرة حلمي مطر - أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانساني جـ ١ ص ٧٢٤

ب - علاقة النفس بالبدن :

تري الأورفية أن للبشر طبيعة خيره تتمثل فى نفس الانسان ومصدرها ديونيسيوس نفسه، وطبيعة شريرة فى جسم الانسان ومصدرها طائفة من الآلهه الأشداء يسمون بالتيتان، والنفس تظل سجينة فى البدن عقاباً لها على خطأ اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة (٥٠) . وتوضح الأورفية العلاقة بين النفس والبدن(٥١) ، وتقدم بعض القواعد لخلاصها ونجد عند كل من ديورانت والأهوانى وفريمان وجثري والالوس تبسيطا لأفكارهم حول هذا الموضوع يري ديورانت والأهوانى على سبيل المثال أن وجود النفس فى الجسم عند الأورفية هو عقاب لخطيئة سابقة فى حياة آخري أو للخطيئة الأصلية للنوع البشري، أي تذوق التيتان للحم ديونيسيوس (٥٢) . وهذا مطابق لما رآه الأورفيون أنفسهم وتستخرج كاثيم فريمان Katheem Freeman جملة أفكار من أسطورة الأورفية فى خلق الانسان ترتبط بالنفس ، نذكر منها أن النفس تتميز عن الجسم تمام التميز ، فالجسم عنصر تيتانى وهو كالسجن أو القبر ، وهو كذلك كالكساء أو الشبكة أو القلعة وتدخل النفس وهى الجزء الإلهى " أو عنصـــــــر

---

(٥٠) أنظر : Freeman. K, Companion to the Presocratic Philosophers, Oxford 1966, PP. 10 - 11

وأيضا : د. محمد على أبو ريان - المرجع السابق - ص ٤٠

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان - النفس الانسانية - ص ٥١

(٥١) أنظر : أ - Plato Phaedo 400 B

ب - Katheem Freeman - Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers Oxford 1966, P. 17

وأيضا : د. حسام محى الدين الألوسي - المرجع السابق - ص ٣٠٢

(٥٢) أنظر : ديورانت - قصة الحضارة - جـ ٦ - الفلسفة اليونانية - ترجمة لنيف من المعنيين العرب - ص ٣٤٥

ديونيسيوس " الجسم بالتنفس محمولة على أجنحة الريح ، والغاية من الحياة تنقية النفس وابقاء الانسان نقيا حتى تحين ساعة تحرر النفس من الجسم(٥٣)، وهنا لابد من الاشارة الى أن فكرة دخول النفس الى الجسم بالتنفس وأنها محمولة على أجنحة الرياح ، قد ذكرها لنا أرسطو فى كتاب النفس . وأما المذهب الموجود فى الأشعار المسماه بالأورفية فالنفس كما يقولون تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات عند تنفسها تحملها أجنحة الرياح(٥٤) .

ويثير أرسطو اعتراضاً على موقف الأورفية، فيذهب إلى أن مذهبهم عرضة للأعتراض، فالنفس كما يقولون تنفذ من العالم الخارجي إلى الكائنات عند تنفسهم وتحملها أجنحة الرياح، إلا أنه يستحيل أن يحدث للنبات ولا لبعض الحيوانات لأنها لا تتنفس كلها. وقد غاب هذا الأمر عن أصحاب هذا الاعتقاد(٥٥) .

---

(٥٣) Freeman . K. Op-Cit , P. 10 - 11

وأيضا : د. أحمد فؤاد الأهواني – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – ص ٣٠

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان – النفس الانسانية – ص ٥٢

(٥٤) أرسطو طاليس – كتاب النفس – ب ١ ، ف ٥ ٤١٠ – ب ٣٠ ، ٤١١ أ ١ – ٥

نقله إلي العربية د. أحمد فؤاد الأهواني – مراجعة الأب جورج قنواتي – دار احياء الكتب العربية – ص ٣٥

(٥٥) نفس المرجع – ٤١١ ب ١ – ٥ ص ٣٥ ، ٣٦

جـ - التطهير :

يعتقد الأورفيون ان الانسان بعضه من الأرض وبعضه من السما، والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوي وتنقص من الجزء الأرضى (٥٦).

وتري فريمان أن بقاء النفس فى الجسم هو بمثابة تكفير عن خطيئتها وذلك يكون عن طريق الولادات المتكررة، ومن هنا رأت أن المطلوب من النفس في حياة ما قبل الموت أن تقوم بواجبات اضافية الى جانب حياة الزهد، وهذه الواجبات تتحدد بمجموعة طقوس تحت اشراف رجال الدين الأورفيين، وإذا التزم الانسان بهذه الطقوس فى الحياة الدنيا فإنه يفوز بالسعادة الدائمة في العالم الآخر فيترتب على ذلك توفر فرصة تحرر الجسم فينعم بصحبة الأخيار، وبالمقابل فإن غير الأتقياء يعاقبون دائما ويحملون على القيام بعمل لا ينتهى(٥٧).

ولكى تتطهر النفس من خطاياها يجب أن تمر خلال ولادات فى مدي آلاف السنين، وهى فى طريقها .هذا للخلاص من الشر تحتاج الى مرشد روحى. وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للأتباع والمريدين فى عصره، وكان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية (٥٨) ، فواجب الانسـان أن يتطهر من الشر وهذا أمر عسير لا تكفي له حياة أرضية واحده بل لابد من سلسلة ولادات تطيـل

(٥٦) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول . ص ٤٤

(٥٧) أنظر : Freeman. K. Op. Cit, pp. 15 - 16

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان – النفس الانسانية . ص ٥٣

وأيضا : د. محمد علي ابو ريان – تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٤٠

(٥٨) د. محمد جلوب فرحان : المرجع السابق – ص ٢٧

مدة التطهير والتكفير إلى آلاف السنين، ورتبوا على هذه العقيدة طقوساً كانوا يقيمونها ليلا ومنها التطهير بالاستحمام باللبن أو بالماء تضاف إليه مادة تلونه بلون اللبن وتقدم القرابين غير الدموية وتمثيل قصة ديونيسيوس بما فى ذلك تقطيع ثور وأكل لحمه نيئا وتلاوة صلوات كالتى وردت فى كتاب الموتى المعروف عند المصريين .

وقد اكتشفت مقابر في ايطاليا الجنوبية وجدت فيها صفائح ذهبية عليها إرشادات للنفس وعما يجب أن تسلك بعد الموت من طرق وتتلو من صلوات ، فكانت هذه الصفائح دليلا قاطعا على أنهم عرفوا كتاب الموتى عند المصريين وأخذوا منه ، كما أنهم أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود مباشرة أو بواسطة الفرس (٥٩).

وكتب الأورفية كما يقول أفلاطون تعطى توجيهاً عن التطهير الخاص والعام بواسطة تقديم القرابين للأحياء والأموات ويسمونها Teletai أي شعائر الهداية rire of nifiation والتى اذا نفذت تحمينا من الأذي فى العالم الآخر بينما اذا فشلنا فى القيام بها فإن آلاما مهولة dire Pains تنتظرنا(٦٠) .

ولما كانت وجود النفس فى البدن تنفيذاً لعقوبة قديمة ، فليس الانتحار مشروعا، وهى الحجة نفسها التى يسوقها سقراط فى محاورة فيدون، اذ يجب أن تظل النفس فى رفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة عليها (٦١).

---

(٥٩) يوسف كرم : المرجع السابق – ص ٧

(٦٠) Plato Republic 364 E

وأيضا : د. حسام محي الدين الألوسي – المرجع السابق – ص ٣٠٢

(٦١) د. احمد فؤاد الأهواني – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٣٠

ويري الأورفيون أن الانسان الطاهر يستطيع فى النهاية أن يتحد مع باخوس حتى ليدعى بهذا الاسم نفسه (٦٢).

د ـ التناسخ والخلود عند الأورفيين :

تري الأورفية أن الانسان مكون من عنصر إلهى وعنصر أرضى ، وأن إتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلي خلاص النفس مما يسمونه (عجلة الميلاد) أي عودة الروح إلى بدن انسان أو حيوان ، وهى فكرة التناسخ التى أخذ بها فيثاغورس(٦٣) .

ويصور جثري رحلة النفس فى العالم السفلى بعد تركها للجسم مشيرا إلى أن الأورفيين يثبتون مجموعة قواعد محددة لهذه الرحلة فى الألواح الذهبية، ويذهب إلى أن هذه الألواح كلها يحملها الموتى لتزودهم بتوجيهات محددة وأجوبة معينة على أسئلة حراس الطريق – إن النفس تمرّ بجدولين عند مداخل زيوس واحد على اليسار تتجنبه وهو نهر النسيان، والآخر على اليمين وهو نهر الذكري وينبغى على الميت أن يشرب منه ويجانبه حراس، وعلى النفس أن تخبرهم قائلة: " أنا إبنة الأرض وأورانوس السماوي ، أنا عطشة أعطنى ماء ، أعطنى بارداً من حوض الذكري " ويعطيها الحراس الماء، وبذلك تصبح فى مقام الأبطال الآخرين(٦٤) .

---

(٦٢) برتراند رسل – المرجع السابق – ص ٤٤

(٦٣) د. أحمد فؤاد الأهواني – المرجع السابق – ص ٧٧

(٦٤) (A) See. Harrison, Prolegomena, Appendis by Gilbert muray .

(B) Guthrie Orpheus and Greek Religion, pp. 172.

(C) Freeman Componion to the Pre-socratic Philosophers pp. 16,7

ويضيف الألوسى استكمالا لتصوير رحلة النفس مشيرا إلى أنها تقف د الرحلة الطويلة أمام بيرسفونى ملكة العالم السفلى وأمام الآلهة الآخرين نطلق طالبة العودة إلى مقامها الأول قائلة إنها أصبحت نقية وتحررت من لسلة الولادات والتناسخات والجواب يأتى إذا كان كل شىء على ما يرام فإن نفس تصير خالدة وإلهية(٦٥) .

وفى مسرحية يوربيد تجري على لسان كاهن أورفى عبارة لها مغزاها، هى ترتبط بالاعتراف أمام الآلهة قبل الحساب، وتقول هذه العبارة :

يا سيد سلالة أوروبا وصور

يا من ولده زيوس، وعند قدميك

قلاع كريت المائة

جئت ساعيا اليك من ذلك الضريح المعتم

الذي سقفه عمود حيّ منحوت

وبالصلب وبدماء عجل حيّ

وقطع لا خدش فيها من أشجار الصفصاف

ثبت ذلك السقف ، ان أيامى قد جرت

(٦٥) د. محي الدين الألوسي – المرجع السابق – ص ٢٤٧
وأيضا : د. محمد جلوب فرحان – المرجع السابق – ص ٥٣

مجري واحدا طاهرا ، أنا الخادم

الملهم بتعاليم (جوف) الذي يتبع (إيدا)

وحيثما طوف زاجريوس في منتصف الليل، طوفت معه لقد إحتملت صياح صواعقه

وأديت أعياده الحمراء الدامية

وأشعلت (للأم الكبري) شعلتها على الجبل لقد أطلق سراحي، وسميت

باسم باخوس ، منخرطا في زمرة الكهان

وتزملت برداء أبيض ، فطهرت نفسي من دنس ولادة الانسان ومن طينته التي هو دفينها ونحيت عن شفتي دائما طعم اللحم كله مادام لكائن حي(٦٦) .

ويبدو أن أصل فكرة خلود النفس عند الأورفيين يرجع إلى إحياء العبادة الديونيسيوسية فى بلاد اليونان . فقد كانت فكرة الموت ممتزجة بمظاهر الحياة كلها في هذه العبادة الكئيبة والعميقة التى أحيت فكرة التضحية التكفيرية والتطهير، وهذه الفكرة التى تنفصل الروح بموجبها عند روابط الجسد وتحيا حياة إلهية .

تلكم هى الفكرة التى نشرتها فى القرن السادس ق.م الجمعيات الأورفية التى ظهرت فى (أتيكا) أولا ثم انتشرت انتشاراً سريعا عجيبا، حتى وصلت الى ايطاليا الجنوبية وصقلية على وجه الخصوص(٦٧).

---

(٦٦) برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ص ٤٤ ، ٤٥

(٦٧) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية - ص ٣٥

وقد لاحظ تسيلر أن فكرة الأورفية حول خلود النفس وعدم الاهتمام لجسد تشكل خطأً فكريا مناقضا للتيار اليونانى الذي يعتبر الجسد هو لأصل(٦٨).

هـ - تعقيب :

١- ربطت النحلة الأورفية الحياة في العالم الآخر بالرحمة وربطت الحياة على الأرض بالألم، واعتبرت حلول النفس فى الجسم سقوطاً لها من العالم الآخر.

٢- اعتقد الأورفيون ان النفس جوهر مختلف كل الاختلاف عن البدن .

٣- قال الأورفيون بالتناسخ وكانت لهم طقوس سرية لا يعرفها إلا المرتادون للأسرار شأن الديانات السرية فى اليونان .

٤- تري الأورفية أن للنفس طبيعتين، طبيعة خيرة فى نفس الانسان ومصدرها ديونيسيوس نفسه، وطبيعة شريرة تتمثل فى جسم الإنسان

٥- يري الأورفيون أن النفس تظل سجينة فى الجسم عقاباً لها على ذنب اقترفته أثناء وجودها إلى جوار الآلهة .

٦- يري الأورفيون أنه لكي تتطهر النفس من خطاياها يجب أن تمرّ خلال ولادات فى مدي آلاف السنين وهى فى طريقها هذا للخلاص من الشر تحتاج إلى مرشد روحى ، وقد كان أورفيوس يمثل المرشد بالنسبة للاتباع والمريدين.

(٦٨) Zeller E, Outline of the History of Greek Philosophy, London, 1963, PP.2 - 33

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان - المرجع السابق - ص ٥١

٧- عرف الأورفيون كتاب الموتى وأخذوا عنه كما أخذوا فكرة الولادات المتعاقبة عن الهنود .

٨- يري الأورفيون أن إتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلي خلاص النفس مما يسمونه (عجلة الميلاد)أي عودة الروح إلى بدن إنسان أو حيوان، ومن ثم تصبح خالدة .

٩- يمكن أن نعتبر فكرة الأورفية عن خلود النفس تشكل خطأً فكريا مناقضا للتيار اليوناني الذي يعتبر الجسد هو الأصل .

الديـــــن

أ - تمهيــــد :

عندما اشتد اختلاط اليونان بالشرقيين، شعر فلاسفتهم بالحاجة إلى دين - فعادوا إلى الأسرار يشرحون أقوالها بل يصطفون شعائرها أو ينسجون علي منوالها(٦٩) .

وقد نشأ الدين عند الأورفيين فى تراقيا وتغلغل فيما بعد فى العالم اليونانى وألتف حوله أتباع كثيرون، وقد ارتبط هذا الدين الجديد بشخصية شاعر من تراقيا اسمه أورفيوس (٧٠) . فلم يلبث التيار الصوفي الغريب علي المجتمع اليونانى أن أدي إلي ظهور دين جديد هو الأورفية أو دين الإله ديونيسيوس، والذي كان فى الأصل من آلهة تراقيا، وهو إله النبيذ والجعة أو الخمر. وأصبح فيما بعد إله التضحية، أي إبن الله الذي مات لينجي البشر (٧١).

ونعلم أن الأورفية هى عبادة ديونيسيوس التى كانت تعتقد أن الانسان من عنصر إلهى وعنصر أرضى، وأن إتباع بعض الطقوس الخاصة بالطهارة يؤدي إلى خلاص النفس مما يسمونه عجلة الميلاد، أي عودة الروح إلى بدن انسان أو حيوان. وقد أخذ بها فيثاغورس (٧٢) .

ويلاحظ برنت أن ثمة شيئين يميزان الأورفية ويعتبران جديدين علي الاغريق، وهما اعتبار الأورفية أن عقائدهم مأخوذة من وحى مكتوب يجعلونـــــه

---

(٦٩) يوسف كرم : المرجع السابق - ص ٨

(٧٠) د. محمد علي أبو ريان : المرجع السابق جـ ١ ص ٤٠

(٧١) د. محمد جلوب فرحان : المرجع السابق ص ٢٦

(٧٢) د. أحمد فؤاد الأهوانى - المرجع السابق - ص ٧٧

...مصدر السلطة الدينية، والثاني هو تنظيم الأورفية أتباعها فى جماعات ترتبط ليس برباط الدم، بل برباط التلمذة والاختيار الحر (٧٣).

كانت عبادة ديونيسيوس فى صورتها الأولي وحشية بل كانت متفردة في كثير من نواحيها، وهى لم تؤثر فى الفلاسفة بصورتها تلك . بل أثرت فيهم حين اتخذت صورتها الروحية التى تعزي إلى أورفيوس وهى صورة مصطبغة بالزهد، حلت السكر الروحي مكان السكر البدني (٧٤) .

وقد عبدت الأورفية ديونيسيوس الذي كان عند هوميروس إله ترف للاشراف فصار عندها إله التضحية، وعبادة ديونيسيوس معروفة منذ عهد قديم وكانت الأورفية احدي صورها (٧٥) . وكانت المعتقدات الأورفية تقوم على فكرة الجذب . وفكرة الجذب هنا تعنى الخروج، أي أنها تفترض أن النفس تستعيد طبيعتها إذا ما خرجت من الجسد، وتتطلب للوصول إلي هذا تطهيرات وطقوسات، وقد كان نداء الأورفية مباشرا لهؤلاء الذين لم يجدوا الطمأنينة فى الهة الشعراء المتجسدين البعيدين عن البشر أو فى أديان الدولة نفسها (٧٦) .

---

(٧٣) Burnet, J., Greek Philosophy, Thales to Plato: (London 1961) P. 28

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان – المرجع السابق – ص ٢٧

(٧٤) برتراند رسل – تاريخ الفلسفة الغربية – الكتاب الأول – ص ٤٣

(٧٥) يوسف كرم – المرجع السابق – ص ٦

(٧٦) Burnet : Early Greek Philosophy P. 30, 83

وأيضا : د. علي سامي النشار وآخرون – هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي – دار المعارف ١٩٦٩ – ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

وقد أرجع الأورفيون نسبهم إلى أصل إلهى، فأولاد الأرض والسماء هم المحيط Ocean وتيثيس Telthys ، ومن هؤلاء فورسيس Phorcys وكرونوس Crones وريا Rhea ومعاصروهم. ومن كرونوس وريا جاء زيوس Zeus وهيرا Heral . وكل من نعرفهم قيل إنهم اخوتهم وأخواتهم والآخرون أبناؤهم .

وقد رأي الأورفيون أنهم من الآخرين (٧٧) وكان الأورفيون يحتفلون بعيد ديونيسيوس، وكان هذا العيد أحد أعياد ثلاثة عند اليونان هي عيد زيوس وأبوللو وديونيسيوس. وما يهمنا هنا هو عيد ديونيسيوس الذي كان يقوم فيه اليونانيون بفتح دنان الخمر فتخرج منها أرواح الموتى إلى الفضاء، ثم تدعى أرواح الموتي من القبور ويستقبل كل شخص أرواح موتاه فى منزله ويحتفل وإياها بهذا العيد حتى إذا هدأت مرة ثانية فى أماكنها أصبحت الدور والشوارع خالية من أرواح الموتى .

ويذهب بعض العلماء فى تفسير هذه الطقوس إلى القول بأن نمو المحاصيل الجديدة وولادة الأبناء ونموهم ليس إلا عودة الأرواح القديمة إلى الأرض فينبغى تطهيرها من الأدناس حتى تعود صافية نقية (٧٨).

ب - تعقيب :

١- وصلت الينا صفائح الأورفية الذهبية، وقد نقشت عليها عقائدها وتدل على أنها كانت منتشرة إبان ذلك الوقت ، وقد بحثت هذه الصفائح ووجد أن بينها وبين العقائد الهندية فى ذلك الوقت مشابهات نفاذة، وقد اختلف الباحثون

---

(٧٧) Plato, Timaeus 40 D

وأيضا : د. حسام محي الدين الآلوسي - المرجع السابق - ص ٣٠٤

(٧٨) د. أحمد فؤاد الأهواني - المرجع السابق - ص ٢٢ ، ٢٣

حول مصدر هذه المشابهات، فيري برنت أنه لا يوجد اتصال بين الهنود واليونان قبل بيرون الشاك وأنه قبل بيرون من المستحيل أن نجد أي عنصر هندي فى الفلسفة اليونانية، وأن التشابه بين الدين الهندي فى ذلك الوقت والأورفية، إنما نشأ عن أخذ الاثنين من مصدر واحد وهو القبائل الشمالية فى أوروبا – وكانت هناك صلات بين القبائل الشمالية فى أوروبا والهند، أو أنها هى أيضا هندية أوروبية، ويري فون شرودر أن للهند تأثيرا بلا شك فى الأورفية .

ومهما كان الأمر، فإن الغرض الأساسى من عقائد الأورفية ومقدساتها كان : " تخليص النفس من عجلة الميلاد " ومن أي تقمص و "تناسخ " في الصور الحيوانية والنباتية. فإذا ما تحررت النفس أصبحت مرة أخري إلهية وتمتعت ببركة إلهية دائمة .

٢– يبدو أن تعاليم الأورفية كانت ذات صبغة عقلية ، وقد أعاد احيائها (هوميروس) وقد بقى تصورهم عن العلاقة بين الانسان والله تصوراً قويا .

٣– تمتاز الأورفية بالايمان الراسخ بالعدالة الالهية وبالعالم الروحانى وبالطهارة الباطنية.

٤– يقول الأورفيون بأن إلههم لا يُري كباقى آلهه اليونان وهم يمجدون فيه الضحية المظلومة والفوز النهائى للضعيف المظلوم صاحب الحق .

٥– كانت للأورفية سمتان جديدتان على العالم اليوناني :

الأولى : أنها استندت على وحى كتابى ، أي وحى مكتوب كمصدر للسلطة الدينية .

الثانية : أنها نظمت أتباعها فى مجتمعات ليس بينهم رباط الدم أو القربى، بل تجمعهم رابطة اختيارية دينية .

الأخــــلاق

من المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوي على كثير من الأساطير الدينية والأخلاقية، مما يظهر أن جذورها الأولى تمتد إلى الحضارة المصرية القديمة، وأن كريت هى حلقة الوصل بين الحضارتين المصرية واليونانية فى انتقال هذا الأثر (٧٩) .

والمذهب الأورفى يقوم على الزهد، فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز كما كان رمزاً أيضا بالنسبة للعقيدة المسيحية فيما بعد. والسكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة الوجد، أي حالة الاتحاد مع الله . وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التى لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة (٨٠) . لذلك كان على التابعين لهذه النحلة أن يمتنعوا عن أكل اللحم وعن ارتداء ما يصنع من مواد حيوانية أو تقديم قرابين دموية (٨١).

ولما كان الجسم هو أصل الشرور لزم أن يكون الأورفى متزهداً لا يأكل اللحم ولا يشترك فى نوع من أنواع سفك الدماء . بما فى ذلك القرابين، ومع أن الجسم شرير فلا يجوز الانتحار (٨٢) إذ يري الأورفيون أن الأنتحار كفر لأنه عدول عن الامتحان، ومن ثم عن الثواب، وسيأتى اليوم الذي تنجو فيه النفس الصالحة من دورة الولادات المتكررة وتستعيد طبيعتها الإلهية فتحيا حياة روحية

---

(٧٩) برتراند رسل : المرجع السابق – ص ٤٣

(٨٠) نفس المرجع – ص ٤٦ ، ٤٧

(٨١) د. محمد علي ابو ريان – المرجع السابق – جـ ١ ص ٤٠

(٨٢) أنظر : ديورانت " قصة الحضارة " ص ٣٤٥

وكذلك د. أحمد فؤاد الأهواني – المرجع السابق – ص ٣٠

وأيضا : د. محمد جلوب فرحان – المرجع السابق – ص ٥٢

فى العالم غير المنظور، ومن مبادئهم أيضا احترام الحياة حيثما وجدت فى الانسان والحيوان والنبات[٨٣].

أما عن عقيدتهم فى الثواب والعقاب فى العالم الآخر التى تُعزى إلى Musaeus وابنة فتقوم على أن العادلين سيعطون حياة دائمة من الأكل والشرب، وقال البعض إنهم سيخلفون ورائهم الأطفال والأحفاد، وغير العادلين سيطمرون بالطين أو يحملون الماء فى جرار بلا قعر in sieves[٨٤].

تعقيـــب

١- إن التعاليم الأورفية تشتمل على كثير من الأساطير الدينية والاخلاقية، وهذا يظهر أن جذورها الأولى تمتد إلى الحضارة المصرية القديمة.

٢- ترتبط الأخلاق بالدين عند الأورفية وتقوم الأخلاق على الزهد فى الحياة وهذا يظهر أن الأخلاق عندهم كانت تقوم على نظرة أخروية.

٣- لا تجيز الأورفية الانتحار وذلك لأن الانتحار يعد كفراً وعدولا عن الامتحان ومن ثم عن الثواب.

٤- من أهم مبادئهم الأخلاقية احترام الحياة حيثما وجدت، فى الانسان والحيوان والنبات.

٥- تقوم عقيدتهم فى الثواب والعقاب على أن العادلين سيعطون حياة دائمة سعيدة، أما غير العادلين فإنهم سيطمرون بالطين.

---

(٨٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٧

(٨٤) Plato, Republic 363 C, See olso : B.A.G. Fuller - A History of Philosophy, P.24

وأيضا : د. حسام محي الدين الألوسي – المرجع السابق – ص ٣٠٢

الخاتمة

١- تعد العقيدة الأورفية حركة إصلاح وتجديد في عبادة ديونيسيوس السرية : فمن عبادة ديونيسيوس إحتفظت الفيثاغورية بمبدأ استمرار الحياة في دورات يتعاقب فيها الموت والحياة. ومن الأورفية أخذت فكرة المصدر الإلهى للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التى بسببها سقطت من السماء إلى الأرض وسجنت في الجسم الذي ما تنفك تحاول الخلاص منه بواسطة الزهد وطقوس الطهارة المختلفة .

٢- إن السبب الذي يجعلنا نهتم بالأورفيين هو أنهم نادوا بأن الفلسفة قبل كل شيء هى طريقة للحياة - وقد التزموا بهذا التعريف للفلسفة .

٢- يلاحظ أن الأورفية كانت تتجه إلي ما عرف فيما بعد باسم مذهب وحدة لوجود، ولكنها لم تحاول أن تجد حلولا منطقية لمشكلة التضاد بين المادة والعقل بين الله والعالم بل أنها على العكس من ذلك قد عبّرت فى وضوح عن الثنائية لشرقية فى مظهريها الأخلاقى والدينى. ومن ناحية أخري كان لسيطرة فكرة لتناسخ علي أتباع الأورفية أثر كبير في تقريب هذا الدين من الفيثاغورية فيما عد.

؛- أصبحت نظرية النفس كما تصورها النحلة الأورفية سائدة عند كثير من لفلاسفة منذ اليونان وحتى اليوم . فالنفس متميزة عن البدن الذي يعد سجناً أو ;براً لها. ووجود النفس فى البدن عقوبة لها على تلك الخطيئة الأولى التى رتكبها الجنس البشري - إذ أكل التيتان لحم ديونيسيوس .

قد نشأ الانسان من التيتان كما رأينا، ولما كان وجود النفس فى البدن تنفيذا مقوبة قديمة، فليس الانتحار مشروعا عندهم، وهي الحجة نفسها التي يسوقها سقراط في محاورة فيدون. ويجب علي النفس وهي في صحبة الجسم علي وجــه

الأرض أن تتبع قواعد معينة من الطعام والشراب والملبس ، وأن تخضع لعبادات خاصة، وذلك من أجل تطهيرها حتى تصبح خالدة. فاذا تطهرت النفس بأنواع العبادات وألوان الزهد بلغت السعادة الدائمة فى صحبة الآلهة، أما إذا تدنست واتبعت حياة الفسق والفجور تناسخت .

٥- كان للأورفيين تأثير بالغ الأهمية فى الفلسفة اليونانية، فطاليس فى قوله بالماء أصلاً للكون يقترب من قولهم أن كل شىء نشأ من المحيط، وقد أخذ فيثاغورس وأنبادوقليس بنظريتهم فى التناسخ، كما أطلع أفلاطون وأرسطو على تعاليمهم وكان أفلاطون أقرب إلى آرائهم وأشد قبولا لنظرياتهم الدينية فى النفس والعالم الآخر . وكان يشير إليهم بعبارة الثيولوجيون القدماء، ولا يذكر اسم الأورفية .

وقد قال برتراند رسل إن فلسفة كل من سقراط وأفلاطون متأثرة أشد التأثير بالأورفية، وأن أفلاطون بوجه خاص يلبس مسوح تلك النحلة ، كما كان لآراء الأورفيين عن ثنائية الجسم والنفس آثر كبير فى سقراط وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة، بالإضافة إلى أن النظرية الأورفية عن النفس كانت بمثابة الأساس المباشر لفكرة الوهية النفس أو العقل عند كل من أفلاطون وأرسطو . كماأثرت الأورفية أيضا فى أرسطو فى بحوثه الخلقية وهذا يتضح من دراسة الباب العاشر من كتاب الأخلاق .

وخلاصة القول : ان الأورفية قد تركت أثرا فعالا فى الشعراء والمفكرين، بل يمكن القول انها هى التى وجهت الفلسفة وجهتها العقلية الروحية على أيدي فيثاغورس وسقراط وأفلاطون .

ويمكن القول على وجه العموم انه على الرغم من تأثير الأورفية والفيثاغورية على الفكر اليونانى ، إلا أن هذا التأثير لم يفلح فى تأخير ظهور الفلسفة ، بل ساعد على إذاعة موجات من الشك فى الدين اليونانى القديم ومكّن الفلاسفة من أن يتحرروا من تأثيره .

القسم الثانى

المدرسة الفيثاغوريه مصادرها ونظرياتها

ويشتمل على أربعة فصول

مــــدخل

كانت الفيثاغورية مدرسة عظيمة ، وهى كنحلة دينية كانت أصدق نظرا فى الدين من الأورفية ، وهى مذهب فلسفى يعد بمثابة أول محاولة للإرتفاع من المادة التى وقف عندها فلاسفة أيونية لفهم العالم بقوانين واضحة .

وهى مدرسة علمية عُنيت بالرياضة والموسيقى والفلك والطب وعرفت بضع قضايا حسابية وهندسية ، ووضعت فى الهندسة ألفاظا إصطلاحية . وهى كهيئة سياسية كانت ترمى إلى إقرار النظام فى المدينة على أيدى الفلاسفة (١)

ولقد إجتذبت شخصية فيثاغورس القوية وتعاليمه المتنوعة كثيرا من الاتباع أو التلاميذ ، وقامت بذلك مدرسة كبيرة تعددت جوانبها ، كما خضعت لنظام دقيق . وهى أول مدرسة أفسحت المجال لتعليم المرأة ، فكان فيثاغورس يعلمها الفلسفة والآداب ، كما كان يعلمها تدبير المنزل والأمومة . حتى اشتهرت المرأة الفيثاغورية فى الزمن القديم بأنها أفضل نساء الإغريق (٢) .

وكان التعليم بالمدرسة سماعاً وشفاهة وتلقيناً عن الاستاذ . فكانت تعاليم المدرسة سرية يعاقب من يُفشيها بالطرد . ويقال أن من آداب المدرسة « الصمت» حتى لقد ذهبوا إلى أن التلميذ الجديد كان مطالباً بالصمت خمس سنوات كجزء من اختباره كما يقول يامبليخوس (Iamblichus .) (٣) ويريــــدون بـذلك قبول

---

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية- الطبعة الخامسة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٦٦ . ص ٢٦

(٢) د. أحمد فؤاد الإهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - الطبعة الأولى دار إحياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٥٤ ، ص ٧٤

(٣) W.K.C.G uthrie . A History of Greek Philosoply . V .I . Cambridge Universtiy Press London 1978 P. 151 .

الطالب التعاليم بغير أسئلة أو جدال ، ثم يصبح له الحق بعد ذلك فى أن ينتقل من صفوف الفيثاغوريين المستمعين إلى خاصة التلاميذ ، فيتلقى العلم على يد فيثاغورس .

ويقال أن طلاب المدرسة كانوا نوعين ، خاصة وجمهور . أى تلاميذ منتظمون وتلاميذ مستمعون . أما الصفوة من التلاميذ فهم الذين كانوا مقربين إلى فيثاغورس ويُعَلِّمون مذهبه ويُعَرِّفون أسرار التعاليم الرياضية والدينية ، أما المستمعون فكانوا عبارة عن حلقة واسعة لايُسمح لهم إلا باستماع القشور من التعاليم بغير تفسير دقيق . (٤)

وقد أختلفت الآراء حول الفيثاغورية ، فقد ذهب بيرنت (Burnet) إلى أن الفيثاغورية فى مبدأها كانت أُخُوَّة دينية ، ولم تكن على الإطلاق جماعة سياسية . ويستند فى هذا إلى أفلاطون ، الذى ذكر فى الجمهورية أن فيثاغورس لم يتولَّ منصباً عاماً على الإطلاق ، وأنه لم تكن لدية أدنى علاقة بالارستقراطية . ويرى أن فيثاغورس كان أيونياً وأن مذهبه إنما كان فقط للمدن الآخية ويقول أنه لايوجد أى شاهد يثبت أن الفيثاغوريين أيدوا الحكم الارستقراطى الدورى . فلقد كان الغرض الأساسى للمدرسة الفيثاغورية هو إذاعة وتنمية فكرة القداسة ، ويستطرد قائلا أن الفيثاغورية تشبه الأورفية ، غير أنها استبدلت فى عبادتها إلاله « ديونيسيوس » إله الأورفية بالاله الفيثاغورى « أبولون » . (٥) .

ويرى كروتشه وشميت خلاف ذلك ، فيقولان أن الفيثاغورية كانت فرقة سياسية شاركت فى الحكم وأيدت النظام وأتوا بشواهد لغوية قوية على ذلك . ومن الغريب أن يحاول بيرنت إنكار الجانب السياسي للفيثاغورية مع أن هناك دليلا هاماً يثبت مشاركتهم فى السياسة . وهو الثورات الكبرى التى نشأت عن مشاركتهم وتأيدهم

---

(٤) د. أحمد فؤاد الإهوانى : المرجع السابق . ص ٧٥-٧٦ .

(٥) J . Burnet . Greek Thilosoply Macmilan London 1968 P.83 .

للحكم الاستبدادى . وانقلاب الناس عليهم وحرق بعضهم أحياناً وهجرة فيثاغورس . أما ما ذكره أفلاطون أن فيثاغورس لم يتوّل منصباً حكومياً فليس معنى هذا أنه لم يشارك فى السياسة .

ويذهب برهييه (Brehier) إلى أن الفيثاغورية لم تكن حركة عقلية فحسب . بل كانت حركة دينية وأخلاقية وسياسية . (٦) وقد تمكنت من إنشاء أخوّة استخدمت أسلحة الدعاية للتوصل إلى السلطة فى مدن اليونان الكبرى . (٧)

وقد يكون تاريخ الفيثاغورية أعظم الموضوعات التى أهتم بها فى الفلسفة اليونانية إجمالا . (٨)

ونعلم أن تاريخ الفيثاغورية يتألف من مرحلتين متمايزتين . دامت أولاهما منذ تأسيس المـدرسة فى كروتون (٩) نحو ٥٣٠ ق.م إلى وفاة أفلاطون ٣٥٠ ق.م كما

---

(٦) انظر :

(أ) أميل برهييه – تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة جورج طرابيشى – الطبعة الأولى دار الطليعة – بيروت ١٩٨٢ ص.٦٧

(ب) د. على سامى النشار وآخرون – هيراقليطس فيلسوف التغيير وأثره فى الفكر الفلسفى – الطبعة الاولى – دار المعارف القاهره ١٩٦٩. ص ٢٤٧ – ٢٤٨

(جـ) د. محمد جلوب فرحان – النفس الإنسانية – مكتبه بسّام – الموصل – العراق ١٩٨٦ . ص ٧٠-٧١ .

(٧) اليونان الكبرى (Magna Greeca) اسم كان يطلق على جنوبى ايطاليا وصقلية حيث كان للإغريق مستوطنات كثيره .
انظر : أميل برهييه المرجع السابق ص ٦٧

(٨) - W.K.C.Guthrie Op-cit - P146

(٩) تأسست مدينة كرتون عام ٧١٠ ق.م وهى ثغر تجارى وصناعى ، حصلت على ثروة كبيرة من التجار ، فعاش أهلها رغدا ، واشتهر سكانها بالرياضة البدنية بوجه خاص . وفاز كثير من ممثليها بالجوائز فى الألعاب الأولبية ، واشتهرت المدينة كذلك بعلم الطب ، وكانت علاقتها وثيقة بساموس ، ولعل شهرة جوها بالاعتدال هى التى اجتذبت فيثاغورس إليها ، حيث أنشأ فرقة دينية وعلمية وسياسية .
انظر . د . أحمد فؤاد الإهوانى : المرجع السابق ص ٧٣ .

يقول برهييه (١٠) . بينما إبتدأت ثانيهما ، التى تعرف باسم الفيثاغورية الجديدة خلال القرن الأول الميلادى .

ولو أفترضنا جدلا أن فى مقدورنا تمييز نظريات الحقبة الأولي من نظريات الحقبة الثانية (وهذا أمر عسير بالنظر إلى أننا غالبا ما نضطر إلى الاعتماد على نصوص تعود إلى فيثاغورية الجديدة لنعرف القديمة) . فإن النظريات التى تعزى جملة واحدة إلى فيثاغوري الحقبة الأولى تنطوى على تناقضات يتعذر عزوها إلى فيثاغورس وحده . (١١)

ولايرجع الغموض الذى يحيط بالمدرسة الفيثاغورية الى ظروف خارجية فقط كما هو الحال بالنسبة للمدرسة المالطية حيث لانعلم عنها شيئا لضياع غالبية مؤلفات هذه المدرسة . إنما يرجع إلى طبيعة المدرسة ذاتها ، وقد سبب ذلك صعوبات للمفسرين التالين عليها ، وتكمن هذه الصعوبات فى فهم معنى الأُخُوَّة التى كانت سائدة لدى الفيثاغوريين .

والأمر المهم بالنسبة لمؤرخى الفلسفة هو فهم الروح والأسس النظرية لمذهب فيثاغورس التى كانت سائدة فى زمن افلاطون ، لأن عدم توافر هذا الفهم يعد معوقا لدراسة افلاطون نفسه ، لأن الفيثاغورية قد أثرت فى فكره تأثيرا واضحا . وهذه الفيثاغورية السابقة على أفلاطون يمكن النظر اليها كوحدة قائمة بذاتها

ويقول چثرى أن أنسب منهج للتأريخ للفيثاغورية هو الذى اتخذه أرسطو قبل نهاية القرن الرابع قبل الميـــلاد . فقد اعتبر أن أفكار الفيثاغوريين الأوائل متجانسة،

---

(١٠) يرى أغلب مؤرخى الفلسفة أن افلاطون توفى بين عامى ٣٤٨-٣٤٧ ق.م فى حين يرى برهييه أنه توفى عام ٣٥٠ ق.م

(١١) إميل برهييه : المرجع السابق – ص ٦٧-٦٨ .

يمكن التحدث عنها بالاجمال وأحيانا ما كان يشير فى دراسته أو ينتقد نظرية وينسبها إلى مرحلة من مراحل المدرسة أو إلى أحد أعلامها .

ولذلك يرى جثرى أن من الأفضل أولا - أن نفند الصعوبات الرئيسية التى تقف حائلا فى طريق المؤرخ لهذه المدرسة ، وثانيا - أن نشير بايجاز الى المصادر والمناهج المقترحة لدارسى هذه المدرسة للتغلب على هذه الصعوبات وبعد هذا نحاول ثالثا - أن نضع إطاراً عاماً لنظريات وسمات هذه المدرسة .(١٢) .

وسوف نتهج نهج جثرى ونضع ملاحظاته فى الاعتبار وذلك لأنه حسبما نعلم بعد أفضل من كتب عن الفيثاغورية حتى الان .

١٢- W.K.C.G uthrie Op - Cit . P-147-148 .

الفصـــل الأول

مصادرنا عن المدرسة الفيثاغورية

لم يؤثر عن فيثاغورس أنه ألف كتاباً ولم تعرف اسرار الفيثاغورية إلا فى عصر سقراط وافلاطون عندما كتب فيلولاوس أحد أتباعهم كتابا من ثلاثة أجزاء تحت سلطان الحاجة إلى المال فيما يُقال ، واشتراه منه « ديون » حاكم سراقوسه حسب طلب أفلاطون . ويذهب بعض المؤرخين إلى أن « هيباسوس »(١٣) هو أول من دوّن كتاباً بعنوان (المذهب السرى) وذلك فى حياة فيثاغورس وأودع الكتاب بعض المعلومات الرياضية وعوقب من أجل ذلك بالطرد (١٤)

ويرجع ما وصل إلينا عن فيثاغورس إلى القرنين الثالث والرابع الميلاديين أى بعده بتسعة قرون أو عشرة ، نقلا عما كتب الأقدمون عنه من عبارات متناقضة يرجع معظمها إلى القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد . (١٥) والتراجم التى وصلت إلينا عن فيثاغورس فى هذه الفترة ، مليئة بالخرافات وجمعها ديوجينيس اللائرثى (النصف الأول من القرن الثالث الميلادى) وفورفوريوس (النصف الثانى من القرن الثالث الميلادى ، ويامبليخوس (النصف الأول من القرن الرابع الميلادى) ورواية آخرهم أكثر الروايات شيوعاً وأبعدها عن الصحة .

---

(١٣) هيباسوس : من أشهر اتباع المدرسة الفيثاغورية ويختلفون فى موطنه ، أهو من كرتون أوميتابونتيوم أو سيبارس .وقد أفشى هيباسوس تعاليم المدرسة الدينية والرياضية . ويقال أنه أنشأ فرع للمدرسة من المنتسبين والمستمعين . ويرى أن علة طرده سياسية إذ قام على رأس حركة ديمقراطية مناهضة للجماعة الفيثاغورية ، فكان بذلك أول من أحدث انقساماً فى الجماعة ، شجعَ فيلون فيما بعد على استغلاله ، وتعزى الى هيباسوس كثير من النظريات الرياضية والغالب أنها من عمل استاذه .

(١٤) د. أحمد فؤاد الاهوانى : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – المرجع السابق ص ٧٥ .

(١٥) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام – عالم المعرفة ١٣١ الكويت سنه ١٩٨٨ – ص ٥٨–٥٩ .

ونعلم أن بعض الروايات الأقدم من ذلك كثيرا كالتى وردت على لسان هيرودوت وأرسطو وتلاميذه ، بلغت مرتبة الخرافة إلى حدٍ ما . (١٦) .

وسوف نتتبع فيما يلى أخبار الفيثاغورية منسوبة لمن أوردوها لنا وسنلتزم فى عرضنا لها بالمنهج التاريخى التحليلى .

أولا : مصادر القرنين السادس والخامس ق . م . .

ترجع معلوماتنا عن الفيثاغورية فى هذه الفترة إلى شخصيات ثلاث هم :

١- فورفوريوس – Frophyry

٢- تيماوس الصقلى – Sicilian Timacus

٣- ديوجين ألالائرثى – Diogenes Iaertius (١٧)

وسنذكر فيما يلى ما أوردوه لنا عن هذه الفترة منسوبا لأعلام القرنين السادس والخامس قبل الميلاد .

(أ) إكسينوفان الكلوفُونى Xenophanos Colophon

عندما يتحدث الباحث عن فيثاغورس والفيثاغورية يجد نفسه مجبراً على التحدث عن صديق حميم وزميل كبير لهذا الحكيم وهو اكسينوفان الذى لعب دوراً هاماً فى حياة فيثاغورس ، وساهم معه فى إيجاد بعض النظريات الفلسفية والرياضية ، كما أنه بشَّر بالمذهب الميتافيزيقى بعد أن انفصل عن فيثاغورس ونقد بعض نظرياته . (١٨)

---

(١٦) جورج سارتون: تاريخ العلم جـ ١ : ترجمة لفيف من العلماء تحت إشراف د. ابراهيم بيومى مدكور وآخرون – دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين – الطبعة الثانية القاهره سنه ١٩٦٣ ص . ٤١٥-٤١٦ .

(١٧) W.K.C. Guthrie . Op . Cit - P161 .

(١٨) د. مصطفى غالب : فيثاغورس – منشورات دار الهلال – بيروت سنه ١٩٦٥ ص ٥٢

ونعلم أن إكسينوفان قد ولد فى قولوفون من أعمال أيونيا بالقرب من أفسوس أثناء حياة فيثاغورس ومات بعد موت فيثاغورس بوقت طويل وقد ترك موطنه أيونيا (Ionia) وهو فى عنفوان شبابه وقضى الباقى من عمره طريداً فى صقلية وإيطاليا ، وكانت أشعاره مليئة بالسخرية تجاه الاخرين وقد إقتبس ديوجين اللائرثى من أشعاره الرثائية التى كتبها عن فيثاغورس وهو يسخر فيها من مذهب تناسخ الأرواح عن طريق روايته لقصة كيف أنه رأى رجلا يضرب كلباً فصاح « توقف » ، أى لاتضربه إنه فيه روح صديق لى ، لعلى تعرفت على صوته (١٩)

وقد استغرب إكسينوفان أن يأتى صديقه بهذه الأفكار التناسخية السخيفة . فابتعد عنه كُلّيّة وارتفع بعقله النير فوق الحكايات والخرافات والاساطير . (٢٠) .

ولما كان إكسينوفان شاعراً ملهماً وحكيما شريف النفس ، واسع التفكير عنيف النقد . فقد قام بحملات نقدية قاسية شملت كافة ما يلمسه من أخطاء فى مجتمعه ، فوجه نقده الساخر إلى الناس الذين يكرمون المصارعين فقال « إن حكمتنا خير وأبقى من قوة الرجال والخيل » .

وعندما قام إكسينوفان مع فيثاغورس بحملتهما لتنوير الأذهان ولإصلاح مافسد من الأمور الدينية التى قبلها فيثاغورس وأنكرها إكسينوفان الذى كان أيونيا مثل فيثاغورس ولكنه واجه المشكلة ادينية بتعقل أكثر من فيثاغورس وراح ينشد الشعر ناقدا الآله المتجسدة ساخراً منها ومن فيثاغورس زميله وصاحبه ومن نظريته فى التناسخ وموجهاً اللوم العنيف إلى طاليس وهزيود . (٢١) .

---

(١٩) Diogenes laertius , vIII , 36 , Heracl . fr 7DK . See also - W.K.C. Guithrie , Op . Cit . P 157

(٢٠) د. مصطفى غالب : المرجع السابق ص ٥٣ .

(٢١) نفس المرجع ص ٥٣ .

(ب) هرقليطس : Heraclitus

نعلم أن هرقليطس كانت حياته مماثلة لحياة فيثاغورس ، وقد أورد ديوجين الاقتباس الآتى نقلا عن هرقليطس « إن التعليم الكثير لا يُعلِّم البصيرة (٧٥٥٧) ولو كان هذا صحيحا لكان علينا أن نعتقـــد أنه علم هزيود(Hesiod) وفيثـاغورس (Pythagoras) وإكسينوفان(Xenophanos) وهيكاتيوس (Hecataeus) » .(٢٢)

وتوجد فقرة أخرى رقم Fr . 129 أوردها لنا ديوجين تقول أن فيثاغورس ابن منيسارخوس (Mnesarchus) كتب بحثا عن أفضل الرجال جميعاً يقول فيه . « أن الأفضل هو الأكثر علماً أو مهارةً وقد اعتقد خطأً ديوجين أن الفقرات المشار إليها آنفا مقتبسة من كتابات فيثاغورس وقد أشرنا آنفاً إلى أن فيثاغورس لم يكتب شيئا بنفسه (٢٣) .

---

(٢٢) Diogenes laertins (D.L.IX.1.Heracl fr 40 DK .

(٢٣) W.K.C. Guthric , Op . Cit . p 157 .

(جـ) أيون الخيوسى (Ion of chios)

ولد جوالى عام ٤٩٠ ق.م ويقال أنه مات عام ٤٢١ ق.م عندما كانت تعرض مسرحية السلام لأرستوفانيس(See Aristophanes Peace Play 832 FF.)(٢٤)

وقد ألّف أيون عملا فلسفيا يسمى ترياجموى (Triagmoi) ذكر فيه طريقة الفيثاغوريين وتمجيدهم للأهمية الكونية للمثلث ، وقال أن فيثاغورس قد ألّف بعض الكتب تحت اسم أورفيوس (Orpheus) . (٢٥)

وقد اقتبس ويوجين عنه سطوراً رثائية تحدث فيها عن تعاليم فيثاغورس عن النفس ، يقول فيها أن فيثاغورس يتميز بالرجولة والتواضع وأنه يملك لنفسه حياة سعيدة حتى فى مماته . (٢٦)

وقد عرض أيون فى الشذرة الأولى من افتتاحـــية كتـــابه ترياجمـــوى (Triagmoi) لإعجابه بالأفكار الفيثاغورية . فى حين توحى الشذرة الثانية أنه استفاد من القصائد الأورفية التى كانت تنسب فى وقته لفيثاغورس سواء أكان ذلك صحيحا أم لا .

ولا شك أنه وجد فى هذه النصوص ، النظرية الخاصة بالثواب والعقاب بعد الموت ، والتى إدعى فى رثائياته أنها ترد إلى فيثاغورس . (٢٧)

---

(٢٤) . Diogenes (Vie de Pyth 832 FF)

(٢٥) See : D.L. (VIII , Ion fr . 2 DK).

(٢٦) . See . I 120 Ion F.r. 4

(٢٧) . C.F.W-Kranz in Hermes 1934, 227 F .

See also : W.K.C. Guthrie . Op.Cit P.158 .

(د) هيرودتس (Herodotus)

نعلم أن هيرودتس كان معاصراً لأيون ، ومن المؤكد أنه ولد عام ٤٨٥/٤٨٤ قبل الميلاد . [٢٨] ، وقد عاش هيرودتس فى الأوساط الفيثاغورية فى إيطاليا وصقلية بعد وفاة فيثاغورس بنصف قرن . [٢٩] وقد تناول بالدراسة دين التراقيين الذين كانوا يعتقدون فى الخلود ، أى أنهم لايموتون فى الحقيقة ، وإنما ينتقلون عند الموت إلى الآلهة (زالموكسيس) (Zalmoxis) [٣٠] الذى ذكره أفلاطون فى محاورة خرميدس فى الفقرة 156D على أنه إلاه التراقيين [٣١] .

ونعلم أن هيرودتس قد خلط بين الأفكار الفيثاغورية والمصرية والأورفية والباخوسية [٣٢] . كما خلط بين قصة فيثاغورس وقصة زالموكسيس. وقد ترك لنا رواية عن زالموكسيس يقول فيها أن زالموكسيس تراقى الأصل وأن فيثاغورس ابن مينسارخوس اتخذه عبداً له . فلما ظفر زالموكيس بحريته وحصل على ثروة وصار عارفا بأساليبالأيونيين فى الحياة ، عاد إلى وطنه الأصلى حيث شيد إيواناً كبيرا اجتذب اليه جيرانه وأخذ يشرح لهم آراءً خاصة بالخلود والنعيم ، ولكى يصل إلى إقناعهم اختفى ثلاث سنوات فى حجرة تحت الأرض وفى السنة الرابعة ظهر لهم حياً وكانوا لايزالون ينوحون عليه ، فانقطعوا عن تكذيبه . . وتبين هذه القصة أن فيثاغورس كان فى القرن الخامس قبل الميلاد شخصية اسطورية مثل زالموكسيس نفسه . [٣٣] .

---

(٢٨) W.K.C. Guthrie Op . Cit . P 158 .

(٢٩) جورج سارتون . تاريخ العلم . جـ ١ ص ٤١٦ .

(٣٠) Herodotus Book . IV . ch . 93 - 94 .

(31) Plato . charmides 156 D

(٣٢) F Cumont , Lux Perpetua (Paris : Geuthner 1949 P-P248 - 406 -

(٣٣) جورج سارتون المرجع السابق جـ ١ ص ٤١٦–

ونعلم أنه توجد رواية أخرى عن زالموكسيس لدى اليونانيين الذين كانوا يعيشون فى منطقة البحر الأسود ، يقولون فيها بأنه كان آدمياً وعبداً لفيثاغورس فى ساموس . وعندما تحرر وكون ثروة . عاد إلى وطنه ولما وجد أن مواطنيه يتسمون بالبدائية والحماقة ، قرر أن ينهض بهم . وقد شك هيرودتس فى صحة الرواية ، فيقول أنه إذا كان زالموكسيس آدمياً وليس إلآهاً ، فلابد أنه عاش لمدة طويلة قبل فيثاغورس .

ويذكر هيرودتس أن الأعتقاد التراقى بالخلود والذى يصاحبه ذبيحة بشرية ، لايقوم على أى أساس إغريقى .

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن الإغريق قد لاحظوا وجود تشابه بين هذا الاعتقاد وبين تعاليم فيثاغورس – ويذكرون أن الاعتقاد بالخلود نتيجة مباشرة للاتصال بالمعلم الإغريقى العظيم . وربما أمتد هذا التشابه إلى الاعتقاد العام بالتناسخ الذى نادى به فيثاغورس .

وبما أن زالموكسيس قد ظهر مرة أخرى بجسده بعد أكثر من ثلاث سنوات فقد سادت هذه المعتقـدات بين شعوب الشمـــال وانتقلت منهم إلى الاساطير اليونانيـــة .(٣٤) .

وبالاضافة إلى هذا توجد شخصية أخرى كانت مألوفة لدى الإغريق الذين كانوا يعيشون بالقرب من الهلسبونت والبونتس (Hellespont and Pontus) هى شخصية أرستياس البروكونيسى (Aristeas of Proconnesus) الذى ظهر ثانية بعد سبع سنوات من الاعتقاد فى وفاته – ويُروى أنه قد عاد للظهور بعد ٢٤٠ عاماً فى هيئة غراب أسود . (٣٥) .

---

(٣٤) W.K.C. Guthrie Op . Cit - P 159 .

(٣٥) C.F.E.R Dodds , The Greeks and the Irrational p 143 ff-

وبالاضافة إلى ما ذكره لنا هيرودتس (Herodotus) عن فيثاغورس ، فإنه يمدنا بأول إشارة مازالت باقية عن المذهب الفيثاغورى . ويقول هيرودتس فى الجزء الثانى من كتابه الذى يتناول فيه بالدراسة المصريين ، أنهم كانوا يرتدون الصوف فى الحياة العادية ولايرتدونه فى المعابد ولا يدفنون به،إذ أن ذلك كان منافيا لدينهم .

ويستطرد هيرودتس قائلا أن المصرين كانوا يتفقون فى ذلك مع ألأورفيين وكذلك مع الفيثاغوريين ، لأن دفن الميت بالملابس الصوفية لايتفق مع من كان يمارس هذه الطقوس . وهذه العادات كان يشير إليها أى كتاب مقدس ، ولم يغال هيرودتس عندما قال أن الإغريق قد اقتبسوا عن المصريين أشهر أفكارهم الدينية وكذلك ألهتهم . (٣٦)

ثانيا : مصادر القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد

يمثل هذه المرحلة أفلاطون ومعاصروه ، وسوف نلتزم بالمنهج التاريخى في عرضنا لأعلام هذه المرحلة .

(أ) فيلولاوس الكروتونى (Philolaus of Croton)

ولد فى مدينة كرتون أو فى مدينة تارنت (والبلدتان فى منطقة خليج تارنت وكان معاصرا لسقراط وبارمينيدس ، ويقال أنه ولد قبل سقراط وبعد بارمينيدس . (٣٧) أى حوالى منتصف القرن الخامس قبل الميلاد ، وكان أحد أتباع فيثاغورس ، ولم يبق من أعماله سوي عشرين شذرة . (٣٨) .

(٣٦) W.K.C. Guthrie , Op . Cit - P . 160 -

(٣٧) جورج سارتون : تاريخ العلم ، جـ ٢ ص ١٢٢

(٣٨) Antony Flew - A-Dictionory of Philosophy 2 nd Ed , The Macmillan . London - 1984 - P,267 .

وقد مكث بعض الوقت في طيبة بعد الثورة المضادة للفيثاغوريين في إيطاليا ، ويرى بعض الباحثين أن فيلولاوس يعد أول من كتب عن الفيثاغورية . (٣٩) .

وفى طيبه تتلمذ عليه كل من : سيمياس (Simmias) وسيبيس (Cebes) وكانا من تلاميذ سقراط .(٤٠) ، وقد انتقلت عن طريقهما النظريات الفيثاغورية إلى أكاديمية افلاطون .

(ب) إيزوقراط Isocrate (٤٣٦ - ٣٣٨ ق.م)

كان إيزوقراط خطيباً ومجادلاً اثنيا - وقد أنشأ مدرسة مشهورة لعلم البيان فى أثينا . نادى باتحاد اليونان ضد الفرس بمساعدة مقدونيا ، عندما استسلمت اليونان لفليب المقدونى بعد معركة خيرونيا (Cheronee) (٤١) وقد أضرب عن الطعام حتى مات جوعاً وهو فى الثامنة والتسعين من العمر حتى لايعيش تحت نير الاستعمار ، (٤٢) .

---

(٣٩) W.K.C. Guthrie - Op , Cit - P, 162 -

(٤٠) چورج سارتون : المرجع السابق ص ١٢٢

(٤١) خيرونيا (cheronéa) مدينة بوئتية (Béoties) اشتهر حاكمها فليب بانتصاراته العديدة فى المعارك التى بين بلاده وبين الآثينين والطيبيين ، ونعلم أن هذه المعارك دامت من عام ٤٤٧- ٣٣٨ ق.م.واستمرت حتى عام ٨٧ق.م. انظر Bescherelle Aine - Noveau Dictionire Nationel Tome-premier Garnier Fréres - Libraires - Editeurs Imprimerie , Panl Dupant - Paris - 1887- P728 .

(٤٢) Raoul Mortier , Dictionaire Encyclopedique Pinllet Tome - 7. Librairie Aristide Quillet - Paris 1946 . P,2431
Ermest Et Chille Flammarion: Dictionnaire Encyclopedique Universal . Tome - 5 Flammerion , Editewr - Paris - P,762 .

ويقال أنه قد ترك ستين مؤلفاً ، ولم يبق منها سوى واحد وعشرين عملا تعليمياً، منها إثنتا عشرة خطبة سياسية وثمانية أعمال أخرى عبارة عن مسرحيات متنوعة تتحدث عن الحياة فى أثينا بالاضافة إلى مسرحية السلام .(٤٣) .

كما يحتفظ له بعشرة رسالات فى التدريب على فن الخطابة .(٤٤) ويرى إيزوقراط – وهو أستاذ أفلاطون ، وهو يكبره ببضعة سنوات – أن فيثاغورس قد حصل على جميع حكمته من مصر .

وقد أورد فى تدريباته الخطابية فى مدح بسيريس (Busiris) عدداً من الموضوعات الإغريقية العامة ذات الأصول المصرية و تشتمل على الايمان بعبقريتهم الدينية ومثلهم العليا .

ولا يعد إيزوقراط أول من لاحظ ذلك ، بل سبقه إلى هذا رواد الجيلين القديم والمعاصر له ، ومنهم فيثاغورس من ساموس (Pythagoras of Samos)الذى زار مصر ، ويعد أول من تتلمذ على أساتذتها ، وأول من قدم فلسفة بصفة عامة فى بلاد اليونان ، وقد أظهر حماسا واضحاأكثر من أى رجل آخر فيما يتعلق بالتضحيات والطقوس المعبدية ، ظنا منه أنه إذا لم يؤد هذا إلى ثواب من السماء ، فعلى الأقل سيجلب له شهرة عظيمة .

---

(٤٣) Raoul Mortier , Dictionaire Encyclopedique quillet Tome VII p. 2431 . See also
Chores Annandale , M.A.,LL.D
The Modern Cyclapodia of Uniwersal Information Vol - V
The Gresham Publishing company (london - 1905 - P , 69)

(٤٤) Bescherelle Aine - Noveau Dictionnaire Nationel
Tome - Troisisene - P , 104 .

ولقد أراد الشبان أن يصبحوا تلاميذ له ، كما فضَّل المسنون أن يروا أبنائهم فى صحبته أفضل من الجرى وراء أعمالهم ومصالحهم ، وهذه حقيقة لايمكن إنكارها ، ويرى أن هؤلاء الذين يدعون أنهم تلاميذه يكتسبون المديح ببقائهم صامتين أكثر من الذين عرِفُوا بموهبتهم الخطابية .(٤٥)

(جـ) أفلاطون . Plato

ولد أفلاطون عام ٤٢٨-٤٢٧ ق.م فى أثينا أو إجينا (الجزيرة الواقعة أمام أثينا) - تثقف كأحسن ما يتثقف أبناء طبقته ، وقرأ لشعراء اليونان وعلى الخصوص هوميروس ، ونظم الشعر التمثيلى . ثم أقبل على العلوم ، وأظهر ميلاخاصا للرياضيات ، ثم تتلمذ لأقراطيلوس أحد أتباع هرقليطس واطلع على كتب الفلاسفة وكانت متداولة فى الأوساط العلمية .

وفى سن العشرين تعرف على سقراط وأُعجب به فلازمه . وقد أنشأ عام ٣٨٧ق.م. مدرسة على أبواب أثينا فى أبنية تطل على بستان أكاديموس فسميت بالأكاديمية . وظلَّ يُعلم ويكتب أربعين عاماً حتى مات ما بين ٣٤٨ – ٣٤٧ ق.م . وكان التعليم يتناول جميع فروع المعرفة . وكان إلى جانب أفلاطون وتحت [illegible] عدد من العلماء كل منهم مختص بمادة . فكانوا يشرحون الرياضيات والفلك والموسيقى والبيان والجدل والأخلاق والسياسة والجغرافيا والتاريخ والطب والتنجيم .

وتعلم أن منهجه فى الفلسفة كان يقوم على التوفيق والتنسيق ولم ير فى تعارض المذاهب سبباً للشك فيها مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها و تنسيقها فى كلٍ مؤتلف الاجزاء . وتقوم طريقة التوفيق على حصر كل وجهة فى دائرة وإخضاع المحسوس للمعقول والحادث للضرورى .

---

(٤٥) W.K.C Guthrie . Op Cit - P ,163 .

فنحن نجد عنده تغير هرقليطس ووجود بارمينيدس ورياضيات الفيثاغوريين وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس ، وعناصر أنبادوقليس ، وعقل إنكساغوراس ، فضلا عن مذهب سقراط . كما عمل على تحويل المعتقدات الأورفية إلى أسرار فلسفية ، أى وضعها فى صيغة عقلية ودعمها بالدليل ، فهو لم يدرى شيئا من تراث الماضى وأراد أن ينتفع بكل شئ . ثم طبع هذا التراث بطابعه الخاص وزاد فيه فتوسع وتعمق إلى حد لم يُسبَق اليه . (٤٦) .

ومن ثم يتضح أن مذهب أفلاطون يحتل منزلة الصدارة فى تاريخ الفكر الانسانى فقد كان تأثيره واضح المعالم على مختلف التيارات الفلسفية فيماتلاه من عصور ، وشغل المفكرون أنفسهم عدة قرون فى التعليق على إنتاجه الفكرى وشرح منهجه وآرائه سواء فى الفلسفة أو فى السياسة أو الأدب أو الأخلاق . ويرجع ذلك إلى خصوبة فكر أفلاطون وعمق آرائه .

فإلى جانب النزعة المنطقية الرياضية التى تميز بها أسلوب أفلاطون الفكرى نجد اتجاها إلى التصوف وإلى ممارسة الحياة الروحية فى أعلى مراتبها ، فمن الناحية الأولى ، نجد أن أفلاطون قد استخدم المنطق بكل دقة فى ميدان المعرفة وذلك فى أسلوبه الجدلى المنهجى الذى استخدمه للبرهنة على وجود عالم المُثل . وكذلك فقد استعاد الاستدلال الرياضى من الفيثاغوريين وطبق منهجهم الفرضى ، وتمسك بضرورة دراسة الفيلسوف للرياضيات ، ولهذا فقد كتب على باب الاكاديمية « لايدخل هنا إلا من كان رياضيا » .

ومن الناحية الثانية ، نجد أنه قد أضاف إلي هذ المنهج المنطقى الرياضى إتجاها صوفياً عميقاً تلقاه من النحلة الأورفية ، وقد كان لهذه انزعة الروحية العميقة

---

(٤٦) يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٦٢–٦٨ .

عند أفلاطون أثرها الكبير على المتصوفة فيما بعد سواء منهج المسيحين أو المسلمين . (٤٧) .

وقد تحدث أفلاطون عن الفيثاغوريين فى القرن الخامس قبل الميلاد وكان يعرف تماماً من يتحدث عنهم . ونلاحظ أن أفلاطون قد أشار مرة واحدة إلى الفيثاغوريين بالاسم . وهذه الإشارة الوحيدة لها أهمية كبري . ففى الباب السابع من كتاب الجمهورية تناول أفلاطون بالدراسة المنهج المعد لحراس الفلسفة . وعندما عرض سقراط لعلم الفلك قال إنه ليس مقصورا على دراسة النجوم وحركاتها المرئية فقط ، بل يجب أن تستخدم كوسائل تكمن ورائها مبادئ رياضية وقوانـــين الحركة توضحها

وبما أن النجوم أجسام مادية مرئية فهى لايمكن أن تجسد هذه القوانين بدقة فائقة . ويجب أن يكون هدف الفيلسوف هو فهم احقائق الصادقة ، والأجسام التى فى حركة والتى توجد سرعاتها النسبية الحقيقية فى حدود الاعداد المحددة والأشكال التامة والمدركة بالعقل ، وهى أيضا غير مرئية بالعين . (٤٨)

وينتقل سقراط بعد ذلك بما يدعى أنه انتقال طبيعى إلى الإنسجام الموسيقى ، فيقول انه كما خلقت أعيننا للفلك فإن آذاننا خلقت للإنسجام الموسيقى وأن هذين العلمين كما يقول الفيثاغوريون وينبغى أن تتفق معهم بأنهما علمان متجانسان .

---

(٤٧) انظر P-M- Schahle - Lócvre de Platon Lib Hachette Paris - 1954 - P . 6

وايضا د. محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى . جـ١ من طاليس الى أفلاطون . الطبعة الثانية – الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٥ . ص ١٤١ – ١٤٢ .

(٤٨) Plato , Republica . B,VII , 529 D .

ويضيف سقراط قائلا أنه بسبب هذا الاهتمام الذى أولاه الفيثاغوريون لهذين العلمين – لذلك يجب أن نعد أنفسنا للتعلم منهم .

وبالرغم من ذلك فإن جهودهم فى هذا المجال بالمقارنة بجهود الفلكيين المعاصرين كانت خاطئة ، حيث أنهم كانوا ينظرون إلى العلاقات العددية ولم يصلوا إلى حل المشكلات ، كالتساؤل عن أى العلاقات هى المنسجمة ؟ ولماذا ؟ . (٤٩)

ثالثا – مصادر القرون الأربعة الأخيرة قبل الميلاد .

(أ) هيراقليدس البونتى (Heraclides of Pontus)

ولد هيراقليدس عام ٣٨٨ ق.م تقريبا فى هيراكليا بونتيكا ، وعاش حتى العقد التاسع من القرن الرابع قبل الميلاد . وله مؤلفات كثيرة فى الفلسفة والميثولوجيا ، لقيت شيئا من الرواج بين اليونان وراجت بين الرومان فى القرن الأخير قبل الميـــــلاد . (٥٠)

وكان هيراقليدس تلميذاً لأفلاطون والتحق بالأكاديمية فى نفس الوقت تقريبا الذى التحق بها أرسطو ، وكان فيلسوفا و عالماً مشهورا ، وفى كتاباته (التى لم يبق منها إلا شذرات) تناول باسهاب فيثاغورس ومدرسته . ويقال أنهما أثروا فيه تأثيرا عظيما (٥١)

---

(٤٩) Ibid , (1530 D) .

(٥٠) سارتون : تاريخ العلم جـ ٢ ص ٢١٠ .

(٥١) CF-Daebritz in Re . VIII . 473. Wehrli . P60 - For divided opinions on Herceclides in antiquity
See 1 Levy . Rech - Sur le Sources de la légende de Pyth - 22F

وبالرغم من أن مؤلفاته قد فقدت ، إلا أن كُتاباً متأخرين قد أمدونا بالعديد من الاقتباسات نقلا عن مؤلفاته الضائعة – وقد رجعوا فى ذلك إلي طبعة إف – وهرلى F-Wehrlix والخاصة بترقيم شذرات هيراقليدس ويشيدون بهيراقليدس من بين الكتّاب الآخرين ، وذلك للعبارة التى يقول فيها ان تحريم الفيثاغورية لأكل اللحم ليس تحريما مطلقاً . (٥٢) .

(ب) أرسطو Aristotle (٣٨٤ – ٣٢٢ ق.م.)

لم يكن أرسطو فيلسوفا فحسب بالمعنى الذى نفهمه الآن . بل كان واسع المعرفة بفروع العلم المختلفة . حتى لايكاد يكون هناك فرع لم يسترع إنتباهه ولم يكن فيه أعلم علماء عصره . وربما إستثنينا من ذلك « الرياضيات » وقد أحاط علماً بما وصل إليه من جاء قبله ونبذ مارآه منها باطلا ، وزاد على ما صح عنده من نظريات جديدة وآراء مبتكرة ،

وما كان من الحقائق التى وصل إليها لا علم له ، اخترع له علماً كما فعل بالنسبة لعلمى المنطق والحيوان . (٥٣)

ونعلم أن أرسطو حين تحدث عن المدرسة الفيثاغورية لم يميز ما كان لفيثاغورس فيها من نصيب وما كان لتلاميذه ، بل يذكرهم جملة بقوله « الذين يُدعون بالفيثاغوريين » أو المدرسة الإيطالية » كما سمى فلسفتهم بالفسلفة الايطالية . (٥٤) ويرى أن بعض الفيثاغوريين كان لهم وجة نظر معينة ، وهذا يدل على وجود إنقسامات داخل المدرسة كانت فى حقبة متأخرة . (٥٥)

---

(٥٢) Fr.40- Porphyry (De Abst . I .26)
See also : W.K.C. Guthrie Op - Cit P 163 .

(٥٣) Wener Jaegere Aristotle : Fundamentals of the History of his Development .
Clarendon Press ، Oxford 1934 . P-410

(٥٤) Aristotle : Metaphysica , BI ch.5.(986a 30)

(٥٥) Aristotle : De Gaelo (293 a 20)

ويعد كتاب الأخلاق هو أكثر مؤلفات ثيوفراستس شيوعاً بين الناس ، وقد ظهر عام ٣١٩ق.م. وهو سلسة من ثلاثين مقالاً صور فيها العيوب الخلقية ، كالغطرسة والغبية وجفاء الطبع وساقط المزاج . ومقالات هذا الكتاب لم تكتشف فى آن واحد بل تباعاً . والطبعات الأولى منها تختلف تبعا لعدد المقالات فيها :

فالطبعة الأولى لڤيلباد پركهيمر (فود مبرج ١٥٢٧) فيها المقالات من ١ إلى ١٥ والمقالات من ١٦إلى ٢٣ طبعها أول مرة جيامباتستا كاموزى (البندقية -١٥٥٢) والمقالات من ٢٤ إلى ٢٨ طبعها أول مرة إسحق كزابون (في الطبعة الثانية لكتاب الأخلاق التى ظهرت فى ليدن سنة ١٥٩٩) وفى الطبعة الأولى للمقالات من ٢٩ إلى ٣٠ لجيوفانى كرستوفر وأما دوزى (بارما ١٧٨٦) أما الطبعة الأولى للمقالات الثلاثين فقد قام بها انجليزى هو چون ولكن (لندن ١٧٩٠) . وتوجد طبعة يونانية انجليزية مقبولة جدا قام بها جون ماكسويل إدمندس فى مكتبة لوب الكلاسيكية (١٩٢٩) . (٦٢)

كما أنه ألّف كتاباً عن آراء الطبيعيين « فيزيكون دوكساس وهو أول عمل باليونانية يكتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية ، ويعد من أهم مصادر تاريخ الفلسفة السابقة على سقراط ، وكان فى الواقع المصدر الذى استقى منه معظم من كتب عن تاريخ الفلسفة اليونانية بعد ذلك ، فاعتمد عليه الفيلسوف إيتيوس فى كتابه عن الفلسفة الذى أرّخ فيه للفلاسفة من أفلاطون حتى عصره . (٦٣)

ونعلم أن ثيوفراستس قد نظر إلى جميع الفلاسفة المتقدمين على أنهم مجرد إرهاصات لأرسطو . كما أقحم أفكارهم إقحاماً فى إطار أرسطى . (٦٤)

---

(٦٢) چورج سارتون – المرجع السابق – ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .
(٦٣) د. محمد على أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفى حـ١ ص ١٦-١٧ .
(٦٤) الموسوعة الفلسفية المختصرة – المرجع السابق ص ١٢٣

ويقال أن ثيوفراستس قد تابع الفيثاغوريين فى رفض القرابين الدموية واعترض : على أكل اللحم ، اعتقاداً منه بالقرابة بين الحيوان والانسان . ولكن هذا الإتجاه عند ثيوفراستس لم يكن مصحوباً باعتقاد دينى أو بنزعة صوفية كما هو الحال عند الفيثاغوريين . بل لقد كان السبب فى موقفه هنا ملاحظته لوجود بنور للعقل بطريقة أولية بسيطة عند الحيوان

ومن ثم يتضح أن خليفة أرسطو ظل مخلصا للإتجاه العلمى التجريبى للمدرسة المشائية ، ومع هذا لم يمنعه هذا الإتجاه العلمى من الكتابة فى الدين وشئونه ، فقد كان لما كتبه عن التاريخ الدينى لليونان والمتبربرين أثره الكبير فى نشأة الدين فيما بعد . (٦٥)

(د) – أريستو كسينوس التارنتى -Aristoxenus of Tarentum

كان تلميذ لأرسطو ، وكان كثير الإقبال على الموسيقى لامن حيث قيمتها الخلقية فقط كرأى أفلاطون بل من الوجهة الفنية البحتة أيضا ، وكان على علم بما اهتدى إليه فيثاغورس من الصفة العددية للتوافق الموسيقى .

وأغلب ما نعلمه عن اريستوكسينوس مستمد من سويداس (فى النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) وكان فى متناول سويداس كتب قديمة لم تصل إلينا . ولكن كل ما أخبرنا به أيدته تأييداً كافيا مصادر أخرى متعددة يوثق بها .

كان مولد اريستوكسينوس فى تارنت وهى قريبة من البلد الذى نضجت فيه الآراء الفيثاغورية ، وتلقى عن أبيه سينثاروس وكان موسيقياراً ، وعن لامبروس الأثيرى ، وكسينوفيلوس الفيثاغورى ، ثم عن أرسطو . وقد إزدهر فيما بين عامى ٣٢٦-٣٣٣ . ق.م

---

(٦٥) د.محمد على أبو ريان–تاريخ الفكر الفلسفى–أرسطو والمدارس المتأخرة جـ ٢ ص ٢٤٤ .

ويقول سويداس أن مؤلفات اريستوكسينوس تتناول الموسيقى و الفلسفة والتاريخ وكل مشاكل التربية وقد بلغت مؤلفاته ٤٥٣ مؤلفا . (٦٦)

وكتاب ارستوكسينوس الوحيد الذى وصل إلينا هو « أصول التوافق » وهو فى بابه أبرز كتب الأوائل ، ثم هو بحالته التى هو عليها كما وصل إلينا أشبه بأن يكون ملفقاً من كتابين منفصلين ويقع فى (طبعة مكران) فى ٧٠ صفحة أى حوالى ١٦١٠ سطراً . وهو كتاب مجهد طبق فيه ارستوكسينوس الأساليب المنطقية المعروفة فى الليكيوم فى عرض المعلومات التى لقنها إياه سبنتادوس ولمبروس وكسينوفيلوس أو التى حصل عليها من تجاربه الخاصة والكتاب ثلاثة أقسام ، الأول يعالج العموميات ودرجة الصوت والنغمات والمسافات والسلالم ، والثانى يعالج هذه الموضوعات ويزيد عليها المفاتيح و الإيقاع والألحان (ويشعر روح الجدل الذى يسرى فى بحث هذا الموضوع بوجود مؤلفات أخرى فيه ضاعت ولم تصل إلينا) والثالث فيه زهاء ستة وعشرين نظرية فى الجمع بين المسافات الموسيقية والتأليف الرباعية فى السلالم .

والجديد فى عمل أريستوكسينوس هو التعيين النظرى للمسافات الموسيقية (٦٧) ونعلم أنه قد بدأ الترجمة لحياة الفلاسفة وهو متأثر بالفيثاغورية ، ويقال أن ترجماته هذه مليئة بالقصص والخرافات والمواقف الشخصية . (٦٨) .

وقد استهر اريستوكسينوس بدراسته للألحان الموسيقية على وجه العموم متبعا فى ذلك تعاليم الفيثاغورية التى كان منضما إليها قبل التحاقه بالمدرسة المشائية ، ولهذا فإن ارستوكسينوس قد جمع فى نصائحه الأخلاقية عناصر فيثاغوريـــة إلى

---

(٦٦) جورج سارتون – المرجع السابق – ص ٢٣٠ – ٢٣١ .

(٦٧) نفس المرجع – ص ٢٣١

(٦٨) د. محمد على ابو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى حـ١ ص ١٧ .

جانب المبادئ الارسطية ، وكذلك فقد وافق بعض الفيثاغوريين المتأخرين على قولهم بأن النفس هى مجرد إنسجام أو تنظيم للبدن . فإذا ما فسد تلاشت النفس معه ولم يعد هناك محل للقول بخلودها . (٦٩)

(هـ) – ديكايارخوس المسينى – Di Caearchus of Messene

كان مؤرخاً وجغرافياً معاً . عالجت كتاباته الكثيرة التاريخ والسياسة والأدب والفلسفة والجغرافيا . ولكن لم يبق منها سوى شذرات قليلة . وكان مولده فى مسنا فى صقلية ، وترعرع فى البلاد اليونانية ، فى البيلوبونير ، وفى أثينا . وهو من تلاميذ أرسطو ومن أصدقاء ثيوفراستوس وأرستوكسينوس . وكان أكبر مؤلفاته عن التاريخ الثقافى اليونان ، سمــاه حيــاة هيلاس ، وقد بقيت منه تسع عشرة شذرة . (٧٠)

وقد فضلُ الحياة العملية على حياة التأمل والنظر . (٧١) ، وقد أثر فى بعض الكُتّاب مثل شيشرون ، الذى كان يعرف ديكايارخوس جيداً . والذى إتخذ من حياته نموذجا للحياة العملية . (٧٢) .

---

(٦٩) د. محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – حـ٢ ص ٢٤٤-٢٤٥-

(٧٠) جورج سارتون – تاريخ العلم حـ٣ ص ٢٤٧ .

(٧١) د. محمد على أبو ريان – المرجع السابق – ص ٢٤٥ .

(٧٢) جورج سارتون – المرجع السابق – ص ٢٤٧ –

رابعا – مصادر القرون الأربعة الميلادية الأولى

نعلم أن أدق المعلومات عن الفيثاغورية وصلتنا أثناء حياة شيشرون Cicero – (١٠٦-٤٣ ق.م) حتى المدرسة الأفلاطونية المحدثة فى القرن الثالث الميلادى . (٧٣)

ومن المؤكد أن الأفلاطونيين المحدثين كانوا المصدر المباشر لكثير من هذه المعلومات . فقد ترك لنا الأفلاطونيون المحدثون كتباً عن حياة فيثاغورس وحياة الفيثاغوريين ، كتبها فورفوريوس تلميذ أفلوطين ويامبليخوس تلميذ فورفوريوس . وأقل المعلومات قد نجدها عند يامبليخوس ، والمصادر المباشرة لكل من فورفوريوس ويامبليخوس هى الفيثاغورية المحدثة . (٧٤)

ونشير فيما يلى إلى أعلام هذه الفترة :–

أ– ديوجين اللائرثى : Diogenes Láertius

هو كاتب يونانى قديم فى القرن الثالث الميلادى – ألفَّ كتاب حياة وآراء الفلاسفة . وقد وصلتنا منه نسخة غير كاملة ، حاول فيها ديوجين الرجوع إلى المصادر الأصلية فى كثير من الحالات . (٧٥)

ويقع كتابه هذا فى عشر أجزاء – وهو ملخص للحقبة القديمة من تاريخ الفلسفة ، ويحتوى هذا الكتاب على معلومات عن حياة الفلاسفة اليونانيين وتعاليمهم

---

(٧٣) شيشرون Cicero، فيلسوف سياسى وخطيب رومانى ولد بالقرب من أربينم (Arpinum) فى ٣ يناير سنة ١٠٦ ق. م.

د. عبد الرحمن بدوى موسوعة الفلسفة جـ٢ ص ٣٧ .

(٧٤) W.K.C. Guthrie - Op cit P 155 , 156 .

(٧٥) د. محمد على أبو ريان – تاريخ الفكر الفلسفى – جـ١ ص ١٨

حتى « سكستوس أمريكوس » وليس لديوجين من قيمة إلا أنه جامع للعبارات والمعلومات المختلفة عن حياة وآراء الفلاسفة . (٧٦)

د- فورفوريوس السورى (Proplyry) ٢٣٣-٣٠٤ إلى ٣٠٦

وهو ملخوس السورى الملقب بفورفوريوس ، أظهر تلاميذ أفلوطين . ولد فى مقاطعه فينيقية من أعمال بتانيا فى سوريا وهو فيلسوف يونانى ، اشتهر بعدائه للمسيحية . وفى الثلاثين من عمره درس على يد لونجينوس (٧٧) فى أثينا . ثم درس بعد ذلك على يد أفلوطين فى روما . وصار فيما بعد خليفة له . وحوالى عام ٢٦٨ سافر إلى صقلية ، حيث يقال أنه قد كتب أبحاثاً ضد المسيحية . وأشهر أعماله حياة كل من أفلوطين وفيثاغورس (٧٨) . كما يقال أنه شرح محاورات أفلاطون الكبرى كما شرح من كتب أرسطو المقولات والأخلاق والطبيعة والإلهيات . ووضع « المدخل إلى المقولات » أجمل فيه الكلام على طبيعة النفس والعالم أخذاً عن التاسوعيات وكتاباً فى الإمتناع عن اللحوم ، نزع فيه نزع

---

(٧٦) الموسوعة الفلسفية – وضع لجنة من العلماء الأكاديميين السوفيتيين باشراف م – روزنتال – ب يودين ، ترجمة سمير كرم .
ومراجعة د. صادق جلال العظم وجورج طرابيشى – الطبعة الخامسة دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت ١٩٨٥– ص ٢١٤ .

(٧٧) ولد كاسيوس لونجينوس – Casius Longinuis فى سوريا فى القرن الثالث الميلادى . وازدهر فى أثينا . وهو فيلسوف وخطيب يونانى
انظر
Bescherelle Aine -
Noveau Dictionnaire National
Tome - Troisieme - P, 276 -

(٧٨) Charles Annandale .
The Modern Cyclopedia of Universal Information
Vol . VI - P,494 .
See also .,
Bescherelle Aine -
Tome - Troisieme P . 994

الفيثاغورية وكتاباً فى أخبار الفلاسفة حتى أفلاطون ، بقى منه أجزاء ، وأشهر مؤلفاته الباقية كتاب « إساغوجى » أى المدخل إلي مقولات أرسطو . (٧٩)

(جـ) - ياميليخوس Iamblichus (٢٧٠ - ٣٣٠)

هو أظهر الافلاطونيين السوريين فى القرن الرابع . ولد فى القرن الرابع فى خلقيس من أعمال سوريا ، وتتلمذ لفورفوريوس بعد أن أخذ عن تلميذ له إسمه أناتوليوس وكان أرسطيا ، وقد دوّن يامبليجوس شروحاً على أفلاطون وشروحاً على أرسطو .

وألفُ كُتباً فلسفية ورياضية ودينية ، نذكر منها كتاب الإلهيات الخلقيسية الكاملة - رسالة فى الحياة الفيثاغورية - رسالة فى الحضن على الفلسفة - كتاب العلم الرياضى بالاجمال - المدخل لكتاب نيقوماخوس فى الحساب - كتاب جملة آراء فيثاغورس ، وكان كتاباً ضخما لم يبق منه سوى رسالة عنوانها إلهيات الحساب ، كتاب اسرار المصريين ، أى معتقداتهم الدينية ، ويتبين من أسماء هذه المؤلفات أن ياميليخوس كان يمزج بين الدين والفلسفة والرياضة ، وقد كان هذا المزج مألوفا فى عصره ، عصر إختلاط الشعوب وتفاعل المذاهب . (٨٠)

تعقيب :

من يود أن يؤرخ للمذهب الفيثاغورى المبكر يواجه خطأين يرتبط أحدهما بالاخر، نشير اليهما فيما يلــى :-

---

(٧٩) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٩٨ -
(٨٠) نفس المرجع - ص ٢٩٨ .

الأول : حب ما هو مذهل

لقد ظهر هذا الحب فى عصر يختلف عما كان سائداً فى القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد عصر يشعر فيه الرجال بفقدان الذات في عالم واسع جدا لدرجة أنهم يفقدوا فيه إهتماماتهم ونظروا إلى الفلسفة على أنها المأوى الذى سيحميهم من العاصفة .

وقد إتخذت الفلسفة مساراً دينياً ، والدين فى ذلك العصر كثيرا ما كان يختلط بالخرافات .

أما الثانى : فهو فقد القدرة النقدية لدى المؤرخين المتأخرين فى تصنيف مؤلفات الفيثاغوريين . وذلك لأن إهتمامهم بفيثاغورس كان مختلفاً عن إهتمامنا به .

فهم يجعلونه ملهما لعصرهم ولم يتركوا لنا رأياً محدداً يعتد به عن فيثاغورس أو مدرسته ، وعندما يبحث أحدنا فى المدارس الفلسفية التى كانت موجودة وقت ذاك ، ليدهش عندما يرى أبحاث الفيثاغوريين المتقدمين والمتأخرين وغير الفيثاغوريين ، وقد امتزجت فى المدرسة الفيثاغورية. وقد قبلها كل من أفلاطون وأرسطو والرواقيون والأبيقوديون .

فكل كتب الفيثاغوريين متصلة مثل ذلك المؤلف عن روح العالم والذى ينسب لتيماوس اللوكرى (Timaeus of Locri) .

وهنالك مؤلفات تنسب لعلماء المدرسة الفيثاغورية المبكرة . ويمكن تمييز هذه المؤلفات من محتواها مثل التلفيقات الدينية التى تنتمى إلى وقت إحياء المدرسة الفيثاغورية

ويجب أن تؤخذ أقوال الفيثاغورية الجديدة عن المدرسة القديمة بغاية الحذر لما فيها من ميل ظاهر إلى الغريب الشاذ ومن تأويل شخصى ، ومن أفكار وأمور لم تعرف إلا بعدها . منها الأفلاطونى والرواقى بل البوذى أيضا .

الفصل الثانى

« فيثاغورس - حياته وتلاميذه »

أولا : حياته

ولد فيثاغورس بن منيسارخوس فى ساموس [81] عام ٥٧٢ ق.م وأزدهر بها عم ٥٣٢ أثناء حكم بوليقراطيس الذى قتل عام ٥٢٢ [82] ونعلم أن بوليقراطيس قد ضيق الخناق على كبار التجار والملاك . ولما كان فيثاغورس أكثر اتصالا بهاتين الطبقتين فقد فر هارباً . [83]

ويروى لنا أريستو كسينوس التارنتى فى القرن الرابع ق.م وهو شاهد غير متأخر - إذا قيس بمقياس الروايات القديمة - أن فيثاغورس رحل عن ساموس هرباً من طغيان بوليقراطيس ، وهى رواية مقبولة . أو لعله فر كغيره من الكثيرين خوفا من الفرس ، ومن الطبيعي جداً أن يلتمس فيثاغورس فى مصر ملاذاً ، حيث عاش كثير من الساموسيين ، إذ كان لهم فى نقراطيس معبد خاص بهم .

وإذا أخذنا برواية يامبليخوس ، فيكون فيثاغورس قد ذهب أولا إلى ملطية ، حيث عرفه طاليس وأدرك عبقريته وعلمه كل ما يعرفه ثم زار بعد ذلك فينيقيا ، حيث مكث بها زمناً يكفى لأن يتعلم طقوس السوريين ، وهناك قويت رغبة فيثاغورس فى الرحيل إلى مصر التى كانت تعد حينذاك مهد التعاليم المضنون بها ، فانتقل إليها ، ومكث بها ما لايقل عن أثنى عشر عاماً يدرس الفلك والهندسة والاسرار الكهنوتية . وبعد أن غزا قمبيز مصر سنة ٥٢٥ ق.م عاد معه فيثاغورس إلى بابل وقضى هناك

---

(٨١) هى حزيرة مواجهة لمدينة ملطية وجزيرة ساموس جزيرة أيونية زاهرة ببحريتها وتجارتها وتقدم الفنون فيها .

(٨٢) جورج سارتون - تاريخ العلم - حـ ١ ص ٤١٦

(٨٣) د، أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان
دار النهضة العربيه القاهره ١٩٦٨ ص ٦٩-٧٠ .

إثنى عشر عاماً أخرى يدرس الحساب والموسيقى وتعاليم أخرى للمجوس [٨٤] ثم عاد إلى ساموس وهو فى الخامسة والستين من العمر ، لكنه لم يلبث أن إستئانف التنقل ، فرحل إلى ديلوس وكريت في اليونان نفسها . [٨٥] حيث بلغ أخيرا جنوب إيطاليا ، وكان المهاجرون اليونان قد بلغوا فيها درجة عالية من المدنية والثقافة كما كانت المدن اليونانية فى جنوب إيطاليا غنية مزدهرة . كذلك كانت مدينتا ساموس وملطية . يضاف إلى ذلك أنها لم تكن معرضة لخطر الفرس . وفى الوقت الذى وصل فيه فيثاغورس إلى كروتون ، كانت هذه المدينة قد هزمت لتوها فى حربها مع «لوكرى» غير أنها لم تلبث بعد قدومه إليها ، أن ظفرت بنصر كامل على « سيبارس » التى إندكت جميعها (سنة ٥١٠ ق.م) وكانت سيبارس هذه وثيقة الصلة مع ملطيه من حيث التجارة واشتهرت « كروتون » بالطب . [٨٦] ويقال أن فيثاغورس عندما نزل ثغر أقروطونا حيث كانت هناك مدرسة طبية شهيرة ، وما لبث أن عُرِفَ بالعلم والفضل ، فطلب إليه مجلس الشيوخ فيما نذكر أن يعظ الشعب ففعل فزاع إسمه وأقبل عليه المريدون من مختلف مدن إيطاليا الجنوبية وصقلية ومن روما [٨٧] . وهناك استطاع أن يكون مدرسة وأن ينشرآراؤه الفلسفية والسياسة بين أتباعه الذين إنتشروا فى هذه المناطق الزراعية التى كانت أكثر ترحاباً بنزعاتهم الروحية المثالية . [٨٨] وبعد أن استقر فيثاغورس فى كروتون لجأ إليه بعض أشراف سيبارس فنصح أهل

---

(٨٤) كلمه مجوس كان يستعملها يامبليخوس . ونعلم ان هذه الكلمه مشتقه من الفارسيه القديمه، وتدل فى الاصل على الكهنة والمفسرين من الفرس والرزاد شتيين . ثم فيما بعد كهنه الكلدانيين وسحرتهم - كما يفهم ان اللفظه الداله على السحر مشتقه من الاصل نفسه . وفى اللغه اليونانيه تعبر كلمه عن علم المجوس او فنهم .
انظر - چورج سارتون - تاريخ العلم - جـ ١ ص ٤١٧ .

(٨٥) چورج سارتون - المرجع السابق - ص ٤١٧ .

(٨٦) برتراند رسل - تاريخ الفلسفه الغربيه - الكتاب الاول - الفلسفه القديمه ترجمه د. زكى نجيب محمود-الطبعه الثانيه- لجنه التاليف والترجمه والنشر القاهرة سنة١٩٦٧- ص٦٤ .

(٨٧) يوسف كرم - تاريخ الفلسفه اليونانيه - ص ٦٩-٧٠ .

(٨٨) د. اميرة مطر - الفلسفه عند اليونان . ص ٦٦ - ٧٠ .

كروتون بحكاياتهم وإيوائهم وإعلان الحرب على سياري ، فلما انتصرت كروتون ، تولى حزب فيثاغورس الحكم ، وبعد بضع سنوات ظهرت حركة تعارض هذا الحكم الاستبدادى برياسة فيلون وهو شريف غنى أساء إليه فيثاغورس . (٨٩)

وقد حملته العداوات السياسية أو ألوان الحسد المحلية على الخروج من تلك المدينة وقضى السنوات الأخيرة من حياته فى بونتيوم حتى مات بها عام ٤٩٧ ق.م. (٩٠) وإذا أطلنا فى إيراد هذه الرواية عن فيثاغورس على الرغم من قلة تصديقنا لرواية يامبليخوس ، فسواء أكانت التفصيلات صحيحة أم لا فالجوهر مقبول (٩١) ولنا أن نتساءل هل كان فيثاغورس تلميذ طاليس بالفعل أم لا ؟ وهل إنقطع أربعة وثلاثين عاما للدراسة فى مصر وبابل ؟ ثم إننا لسنا على ثقة كذلك من أنه أكثر من التنقل- فى طريقه من ساموس إلى كروتون ، والقصة تدل على وجود أصول مصرية وبابلية فى فلسفته ، ولكن شخصا فى مثل ذكائه وبحثه كان يستطيع أن يجمع الشئ الكثير من الحكمة الشرقية دون زيارة بلاد الشرق . أو على الأقل دون أن ينفق فيها من السنين ما ذكره لنا يامبليخوس ، ولا ريب أن فيثاغورس لم يكن فى حاجة إلى أربعة وثلاثين عاما ليتعلم ما ينبغى تعلمه فى ذلك الزمان ، وهو مما يسهل فهمه على ذهنه الخصب المتعطش للمعرفة ، والراجح أن يامبليخوس أو صاحب الرواية الذى أخذ عنه قصد أن يوضح أن زيارة فيثاغورس لمصر وبابل لم تكن لمجرد التجارة أو اللهو ، كما كان يفعل كثير من اليونانيين ، وأنه مكث فى هذين البلدين زمنا يكفى للدرس على علمائها والارتواء من معين حكمتهم والاطلاع على ما عندهم من أسرار . وعلى أية حال ، فليس لزيارته أى سند تاريخى وثيق و لأن هيرودوتس نفسه حين يذكر زيارته لمصر لايصرح باسمه بل يقول « أولئك الذين أعرف أسمائهم ولا أذكرهم » .

---

(٨٩) يروى فى سبب هذه الجفوة أن فيثاغورس رفض قبول فيلون فى مدرسته لسوء أخلاقه .
انظر – د- أحمد فؤاد الاهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٧٣-٧٤ .
(٩٠) جورج سارتون – المرجع السابق – ص ٤١٧ .
(٩١) نفس المرجع ص ٤١٧ . ٤١٨ .

ومما سبق يتضح أن الفيثاغوريين صادفهم كثير من المعاكسات والمعارضات وأن فيثاغورس نفسه أرغم على هجر مدينة كروتون والذهاب الى ميتابنتيوم . وأما أتباعه الذين بقوا معه فى كروتون وميتابنتيوم وعيرها من الاماكن فقد لقوا اضطهاداً أعظم من ذلك بعد وفاته ، بل أن بعضهم ذبح (ولعل بعض هذا الاضطهاد حدث حول ٤٥٠ ق.م. (٩٢)

ويقال أنه بعد خمسين عاماً من وفاة فيثاغورس ، عمت الثورة الديمقراطية أرجاء التجمعات الإغريقية ، فقضت على مراكز الفيثاغوريين وطاردت تجماعتهم فانتشروا فى المدن اليونانية وغيرها . (٩٣)

كما تسبب قيلون Kylon فى إحراق المدرسة الفيثاغورية وجميع أعضائها عند إجتماعهم فى منزل أحدهم وهو - ميلو) البطل الرياضى . ولم ينج من الحريق سوى إثنين هما أجيتوس وليزيس . كما يقال أن الذى أحرق منزل ميلو كان شاباً حانقاً على فيثاغورس . (٩٤) .

وبعد أن قضى فيثاغورس نحبه ، أصبح شخصية أسطورية تنسب إليه المعجزات والقوة السحرية ، ففيثاغورس من بين من شهدهم التاريخ من رجال . هو من أشدهم إستثارة للعجب والحيرة . (٩٥) .

---

(٩٢) نفس المرجع - ص ٤٢١ .

(٩٣) د. احمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام عالم المعرفة - عدد ١٣١ المجلس الوطنى للثقافة والفنون والاداب الكويت سنة ١٩٨٨ ص ٦٠ -

(٩٤) د. أميرة مطر : الفلسفة عند اليونان ص ٦٩ - ٧٠ .

(٩٥) برتراندرسل : المرجع السابق - ص ٦٤ .

فقد رويت عنه كثير من الأساطير ، فقيل عنه أنه كان بهى الطلعة وله فخذ من الذهب وأنه زار هاريس أو العالم السفلى ورجع منه ، كما فعل أورفيوس نبى الأورفية . وقد شاهد فى ذلك العالم نفس هوميروس وهزيود تعذبان فيه عذاباً أليماً عقاباً لها لى ما كانا يرويانه عن الآلهة . (٩٦)

وقد ذاعت الاساطير عن فيثاغورس فى وقت إنتهاء أرسطو من تدوين دراساته عن الفيثاغوريين . فقد حدثنا أرسطو عن كيفية ظهور فيثاغورس فى مكانين مختلفين فى آن واحد . وكيف أنه عندما خلع ملابسه بدت له ساق من الذهب ، وكيف أنه عندما عبر النهر سُمع صوت إلّه النهر يصيح قائلا ، « فليقدس فيثاغورس » وكيف أنه قتل ثعباناً ساماً وما إلى ذلك . وقد نسبت إليه كرامات ، وقد وسمه رجال كروتون بأنه أبولو القاطن فى أقصى الشمال . (٩٧)

وبما أن بنى قومه كانوا متدينين أكثر من كونهم فلاسفة فقد أضفوا على إسم مؤسس المدرسة هالة من القداسة وجعلوه بطلا ومجدوه . وتبعا لذلك فقد أحيطت ذكراه بالكثير من الاساطير (٩٨)

كما تطلعنا مؤلفات الفلاسفة السكندريين مثل (فورموريوس) Frophyry المولود عام ٢٣٣ بعد المسيح . و (ياmبليخوس) المتوفى بعد عام ٣٠٦ ميلادى ، على تطورات الفيثاغورية المتأخرة ، وأنها أضافت مئات من القصص جاءت بين هذه المؤلفات يبدو فيها (فيثاغورس) كأنه صانع معجزات وُهب النبوة والمقدرة على أن يُوجَد فى كل مكان ، وهو ينفذ إلى أفكار الرجال الآخرين ، وقد احتفظ فى حياته الحاضرة بذكرى حيواته الســـابقة واختفى إختفاءً غامضاً وقد رُفع يوما فى

---

(٩٦) د. اميرة مطر . الفلسفة عند اليونان – ص ٧٠ .

(٩٧) Arist Frr - 191, 192 Rose , DK,14,7-

(٩٨) W.K.C. Guthrie . Op . Cit . P 149 .

المسرح ، بميتابونت وأرى الجمهور المندهش فخذه وهى من الذهب المصمت . كما روى أتباع (أفلاطون) وهو (هراقليدس البونتى) فى قصتيه - آباريس Abaris) و(أمبيدوتيموسEmpedotimos) قصة تجسدات (فيثاغورس) المتتالية . (٩٩)

ومما سبق يتضح أن ماحيك حول فيثاغورس من أساطير سبق الإشارة إليها يتنافى مع أقاصيص أخرى عنه موثوق بصحتها و كما هو معتاد بالنسبة لأى مدرسة دينية لايقدس مؤسسها فقط ، بل ينسب إليه أيضا كل نظريات هذه المدرسة . ولا يرجع هذا إلى تخليد ذكراه فحسب ، وإنما إلى النظرية الدينية الحقيقة التى يشترك فيها الفيثاغوريون المعتنقين لدين سرى ، فقد قاموا باكتشافات علمية واعتبروها بمثابة وحى يميط اللثام عن سرية هذه الديانات . (١٠٠)

(٩٩ ألبير ريفو – الفلسفة اليونانية – أصولها وتطورها : ترجمة د/ عبد الحليم محمود و د/ أبو بكر ذكرى – مكتبة دار العروبة – القاهره ١٩٥٨ ص ٦٢، ٦٣ .

(١٠٠) W.K.C. Guthric , Op . Cit P, 149 -

ثانيا – تلاميذه

قاد فيثاغورس أتباعه على نظام عشائرى ، فجعلهم فئتين مستجدون ورياضيون . أما المستجدون فكان عليهم مجرد حسن الاستماع ، لا يسألون ولا يجادلون . فإذا هم تدربوا طويلا ، وواظبوا واستوعبوا تعاليمه ، انظموا إلى فئة « الماثيماتيكاى » ، وكان هذا اللقب فى البدء يعنى المتعلمين العارفين ، ثم تطور مع الزمن فصار يعنى الرياضيين . (١٠١)

وبعد وفاة فيثاغورس انقسم الفيثاغوريون إلى طائفتين : هما السماعيون والرياضيون . وقد رأى السماعيون أنهم هم حفظة كلمات فيثاغورس وحملة مبادئه، فــى حــين رأى الرياضيون أنهم هم الأنضج والأولي بفهــم هذه المبادئ وتطويرها . (١٠٢)

– ولكن لم يقم من بين هؤلاء من يُعنى بالكتابة عن شئ من هذه المبادئ .

وقد أُلف السماعيون فرقة دينية خالصة ينصب إهتمامها الرئيسي على الشعائر والإيمان ، بينما طالب الرياضيون فى المقام الأول بالتطوير العلمى للرياضيات والفلكيات والموسيقى ، أى للعلوم التى يعدها أفلاطون نقطة إنطلاق للفلسفة .

وقد أُلف الرياضيون فرقة نكاد نجهل كل شئ عنها . ويبدو أن رئيسها كان فيلولاوس وقد ضمت كل من سيبيس وسيمياس ، الذى يصوره لنا أفلاطون فى فيدون محاورا سقراط وأرختياس التارنتى ، زعيم بلاده السياسي الذى كان صديقا لأفلاطون والملك الفيلسوف فى رأيه ، وتيماوس اللوكر يدى ، الذى عرض أفلاطون على لسانه مذهبه الخاص فى الطبيعيات . ويستحيل التأريخ بوضوح ودقة لهذا الوسط الفكرى الذى إرتسمت فى أجوائه المعالم الأولى للعقائد الأفلاطونية .

---

(١٠١) د. أحمد سليم سعيدان – مقدمة الفكر العلمى فى الاسلام – ص ٥٩ .

(١٠٢) نفس المرجع – ص ٦٠ .

وربما إستثنينا شذرات فيلولاوس التى يثور حول نسبتها إليه جدل فلا يبقى بين أيدينا من وثائق لاترقى إليها الشبهات سوى النصوص التى يعرض فيها أرسطو نظريات الفيثاغوريين . (١٠٣)

وقد استمرت المدرسة الفيثاغورية فى إيطاليا وصقلية ثم اليونان لمدة طويلة جدا بعد فيثاغورس ، وكان أتباعها يتصرفون فى التقاليد بحرية . وقد نسب الكثيرون منهم نصوصا من وضعهم منسوبة إلى أقدم الأساتذة . (١٠٤)

ولما كان أغلب سكان إيطاليا القديمة من الدوريين (١٠٥) فقد ألفوا كتابا باللغة الدورية ، وأشهر هذه المؤلفات : أبحاث فى الطب المنسوبة الى الطبيب فيلولاوس Philobaos وعالم الهندسة « أرختياس التارنتى Archytas of Tarente » ولايمكن أن تكون هذه المؤلفات سابقة على عصر « أفلاطون » ولكنها جمعت على الأرجح أحاديث متناقلة أقدم من ذلك بكثير . وتشمل مؤلفات « فيلولاوس » علم فلك عجيب . يرى أرسطو وثيوفراستس Theophrastus أيضا أنه لجماعة من الفيثاغوريين . (١٠٦)

وعلى أية حال فإننا لانعرف الكثير عن أتباع الفيثاغوريين – خاصة المعاصرين لفيثاغورس . ولعل السبب فى ذلك هو تلك النزعة السرية التى كانوا يحيطون أنفسهم بها . فلم يكن يسمح لأحد بأن ينسب لنفسه نظرية معينة أو يذكر إسم فيثاغورس . فكانوا يشيرون إليه بقولهم « المعلم » أو « هو قال » (١٠٧) وكانوا يعيشون فى حياة المعلم مشتركة وكان فيثاغورس ينتقيهم ويختار أحسنهم خلقاً ومنبتاً وجـــدية فى

(١٠٣) إميل برهييه : تاريخ الفلسفة اليونانية – ترجمة جورج طرابيشى – ص٩٨و٩٩.
(١٠٤) ألبير ريفو : الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها – ص ٦٧ .
(١٠٥) الدوريون : قبيلة من القبائل التى تتصل فى نسبها باليونان .
(١٠٦) البير ريفو : المرجع السابق – ص ٦٧ .
(١٠٧) - Fram Relegian to Phlosophy P , 203 .

التعلم ويظلون يستمعون للمدرس ويسمون سماعين ولايسمح لهم برؤية فيثاغـورس الإ بعد خمس سنوات ويقال إن عددهم قد بلغ الثلاثمائة وكانت هذه السسرية أيضا سمة مترتبة على طابع فلسفتهم الدينى الصوفى ، ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص فى مجرد بعض الأفكار المنطقية المحدودة ، وإنما كانت تصدر عن تجربة باطنية أساسها شعورهم الجماعى بالقوة الإلهيه السارية فى الوجود والحياة الواحدة التى تصل الكائنات ببعضها . ولهذا فقد عُدت الفيثاغورية حركة إصلاح وتجديد فى العقيدة الأورفية التى كانت بدورها حركة إصلاح وتجديد فى عبادة ديونيسوس السرية . (١٠٨)

وقد انتشر الفيثاغوريون فى أنحاء العالم اليونانى واستمرت تعاليمهم نشطة فى مدن ريجيوم مع أرخييوس وفى تارنتا مع أرختياس صديق أفلاطون – وفى بلاد اليونان نفسها أسس فيلولاوس مركزاً للفلسفة فى مدينة طيبة . ويعد فيلولاوس أعظم رجال الجيل الثانى من الفيثاغوريين ، وعليه تتلمذ سمياس وسيبيس . ومن تلاميذه أيضا أورتيوس الذى أسس مركزاً لهذه الفلسفة فى فليبونتس .

ولقد استمرت الفيثاغورية لأربعة قرون بعد الميلاد مع الفيثاغوريين المحدثين الذين إختلط تاريخهم بالافلاطونيين المحدثين . (١٠٩)

---

(١٠٨) د. أميرة مطر – الفلسفة عند اليونان . ص ٧٠-٧١ .
(١٠٩) نفس المرجع . ص ٧١-٧٢ .

الفصل الثالث

نظرياتهم العلمية

تمهيد

عندما نتناول المدرسة الفيثاغورية بالدراسة ، لابد لنا أن نميز بين أمرين هامين :-

أولهما :

فيثاغورس نفسه وتلاميذ عصره ، وهم الذين أهتموا بدراسة الرياضة وكانوا رجال تجريب ، اشتغلوا فى المجالات المختلفة مثل علوم الصوت والحيوان والطب

وثانيهما :

فلاسفة المدرسة الفيثاغورية الذين تمسكوا بالنزعة المثالية وأهملوا التجربة تماما ، بل وحقروا من شأنها . (١١٠)

ولما كان من المتعذر التمييز بين آراء فيثاغورس وآراء تلاميذه ، فإننا سنجمل القول فى آراء المدرسة الفيثاغورية فى عهدها الأول الذى استمر إلى النصف الثانى من القرن الخامس ق.م منسوباً لفيثاغوريس .

ونعلم أن الفيثاغوريين المبكرين قد نسبوا إلى فيثاغورس كل نظريات المنتمين إلى المدرسة ولا يرجع هذا إلى تخليد ذكراه فحسب ، وإنما إلى النظرية الدينية الحقيقية التى يشترك فيها الفيثاغوريون المعتنقين لدين سرى . وتنتمى الكثير من إكتشافتهم إلى مجال علم الرياضة .

---

(١١٠) د. عبد العظيم أنيس : العلم والحضارة -حـ١- الحضارات القديمة واليونانية .
(المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر
دار الكاتب العربى للطباعة والنشر) - القاهرة سنة ١٩٦٧- ص ٦٠ .

ونعلم أن العقلـــية اليونانية كانت تعتقد بوجود علاقة وثيقة بين الرياضة والفلك والدين . (١١١) كما نعلم أن العلم عند الفيثاغوريين كان بمثابة وسيلة فعالة لتهذيب الأخلاق وتقديس النفس ، بالاضافة إلى كونه رياضة دينية ، تضاف إلى الشعائر .

وسوف نعرض هنا لنظرياتهم العلمية فى مجالات الحساب والهندسه والموسيقى والفلك والطب . (١١٢)

أولا : الحساب

بلغ عدد الأرقام اليونانية قديما ٢٧ وينقسم إلى ثلاث مجموعات ، كل مجموعة من تسعة أرقام ، فالمجموعة الأولى تضم الوحدات من ١ إلى ٩ ، والثانية مجموعة العشرات من ١٠إلى ٩٠ والثالثة مجموعة المئات من ١٠٠ إلى ٩٠٠ .

والرموز التى كانت مستعملة هى الحروف الأبجدية اليونانية (مع وضع علامة على يمين كل حرف ، بحسب ترتيبها الأبجدى ، ولما كانت الأبجدية اليونانية لاتحتوى إلا على ٢٤ حرفا فقد أضيفت ثلاثة أحرف يونانية قديمة غير مستعملة الان، بحيث زيد على كل مجموعة منها حرفا ، وهى الديجاما أو ستجما للعدد ٦ ، والكوبا للعدد ٩٠ ، والسوامبى للعدد ٩٠٠ ، ثم استعملت الحروف العشرة الأولى - بما فيها حرف(الإستجما) للدلالة على الآلاف من ١٠٠٠ إلى ١٠٫٠٠٠ مع وضع علامة فى هذه الحالة على شمال الحروف تحت السطر ، ولهذا كان اليونانيون مضطرين إل ذكر ثلاث أضعاف الرموز التى نستعملها نحن الآن :

---

(١١١) W.K.C. Guthrie Op , Cit P , 149 .

(١١٢) د. محمد جلوب فرحان – النفس الانسانيه – ص ٧٠ –

وقد جعل هذا التعدد كثيراً من العلاقات البسيطة غامضة -(١١٣) ونعلم أن أقدم أعداد مكتوبة هى التى نجدها فى كتابة هاليكارناسيه عام ٤٥٠ق.م (١١٤) . ويقول أوديم (Eudeme) أن فيثاغورس هو أول من نظر إلى الأعداد فى خالص جوهرها ففصلها تماما عن الأشياء المحسوسة (١١٥) ونعلم أن فيثاغورس قد درس علم العدد دراسة عميقة . فلقد إعتقد أن العدد هو تعبير عن التناسق فى كل شئ وهو فى ذاته يعد بمثابة جوهر الاشياء (١١٦)

وقد أخذ فيثاغورس وصحبه يدرسون الأعداد وخصائصها ، فصنفوها فردية وزوجية ، وأولية ومركبة ، وناقصة وزائدة وتامة ومتحابة . (١١٧). فميز فيثاغورس بين الاعداد الزوجية والفردية ، فالزوجية هى التى تقبل القسمة إلى قسمين متساويين أما الفردية فلا تقبل . ولهذا قيمة واضحة لأول وهلة . (١١٨)

وقد رأى الفيثاغوريون أن العدد الفردى هو المحدود والعدد الزوجى هو اللامحدود ، لأن الفردى لايمكن أن ينقسم إلى إثنين بل يقف عند حده هو ، بينما الزوجى ينقسم فهو إذن غير محدود . (١١٩)

---

(١١٣) جورج سارتون – تاريخ العلم – حـ١ ص ٤٢٤و٤٢٥و٤٢٦ .

(١١٤) Heath , History of Greek Mathematics vol ? P 32 .

وأيضا جورج سارتون – المرجع السابق ص ٤٤٤ .

(١١٥) البير ريڤو : الفسلفة اليونانية – اصولها وتطوراتها – ص ٦٤و٦٥

(١١٦) شارل فرنر : الفلسفة اليونانية – ترجمة تيسير شيخ الأرض – طـ١ منشورات دار الأنوار – بيروت – ١٩٦٨ـم ص ٣٧ .

(١١٧) د. أحمد سليم سعيدان : مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام ص ٦٠.

(١١٨) جورج سارتون – المرجع السابق –حـ١– ص ٤٢٢

(١١٩) د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – مكتبة النهضة المصرية الطبعة الرابعة – القاهرة ١٩٦٩ ص ١٠٨

كما رأوا أن الواحد هو الأصل فى الأعداد ومنشأ الإنقسام إلى الزوجى والفردى ، وأن العدد ٢ هو العدد الزوجى ، والعدد ٣ هو العدد الفردى الأول ، والعدد ٤ هو حاصل ضرب أول عدد فى نفسه ولذا فله أهمية كبرى عند الفيثاغوريين والعدد خمسة ٥ هو مبدأ الزواج لأنه حاصل الجمع بين العدد الذى يدل على المذكر و العدد الذى يدل على المؤنث ، ويضاف الى هذه الصفة أنه العدد الذى إذا ضرب فى أى عدد آخر فإن حاصل الضرب سيكون منتهيا إما بنفس العدد أو بالعدد ١٠ ، والعدد ٦ هو العدد الذى إذا ضرب فى نفسه أنتج فى خانة الآحاد نفس العدد ٦ . أما العدد ٧ فهو المتوسط النسبى بين الأعداد الأولى إلى عشرة ١٠ . وذلك كما يلى :

(١+٣=٤) ، (٤+٣=٧) ، (٧+٣=١٠) ، وذلك إلى جانب العدد ٣ ، أما العدد ٨ فهو أول عدد تكعيبى ، والعدد ٩ تأتى أهميته من حيث أنه مربع العدد ٣ كما أنه آخر الاعداد ، قبل العشرة . (١٢٠) والعدد ١٠ هو حاصل جمع الأعداد الأربعة الأولى . ولهذا إرتفع به الفيثاغوريون . كما إرتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين إتجهوا إتجاها فيثاغوريا مثل اسپوسيپوس ، إلى مرتبة الآلهة لأن هذا العدد هو أصل الوجود ، كما درسوا المتواليات فعرفوا مجموع المتوالية ١ .٢ .٣،.... والمتواليتين الفردية والزوجية ، والمتوالية الهندسية والتأليفية . وقد راعتهم كثيرا المتوالية الفردية التى تتركب من متوالية الأعداد المربعة . (١٢١) .

وقد نسب الفيثاغوريون إلى الأعداد صفات هندسية ، فقالوا كما يذكر أفلاطون وأرسطوا أن العدد (١) يناظر النقطة ، والعدد (٢) يناظر الخط ، والعدد (٣) يناظر السطح والعدد (٤) يناظر الجسم ، فهناك إذن تناظر وإنتقال بين الاعداد وبين الاشكال الهندسية . (١٢٢)

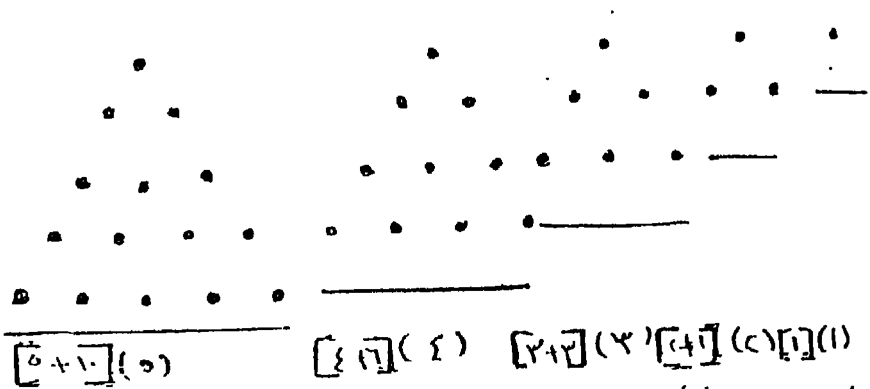
---

(١٢٠) نفس المرجع – ص ١١٢ –

(١٢١) د. أحمد سليم سعيدان – المرجع السابق ص . ٦١-٦٢ .

(١٢٢) د. عبد الرحمن بدوى – ربيع الفكر اليونانى – ص ١١١ .

وقد قام الحساب منذ فيثاغورس على أساس استعمال النقط المرسومة على الرمل أو الحصيات التى يمكن تجميعها بسهولة فى مجموعات مختلفة ، ثم استطاع بعد ذلك إجراء تجارب حسابية كثيرة بعدد من الحصى الذى يملأ مسحطاً معيناً ، فلو رتبت الحصيات بطريقة تكون مثلثات هكذا :



(١) ١ = ١

(٢) ١ + ٢ = ٣

(٣) ٣ + ٣ = ٦

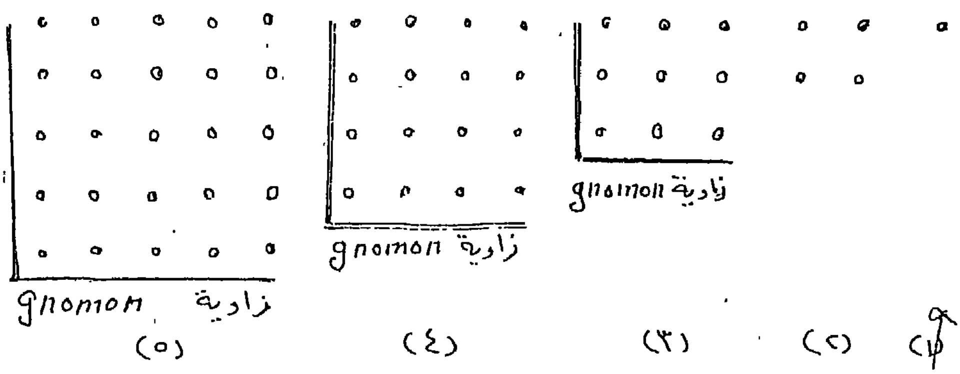
(٤) ٦ + ٤ = ١٠

(٥) ١٠ + ٥ = ١٥

فإن عدد الحصيات فى المثلثات (١و ٣و ٦و ١٠و ١٥) هى الأعداد المثلثة . ولعل فيثاغورس رأى أن هذه الأعداد هى مجموع عدد واكثر من الاعداد الطبيعية التى تبدأ بالواحد .

وظل يجرب حتى أدرك كيف يشتق كل عدد من هذه الاعداد من العدد السابق عليه . وقد إستَلْفَتَ العدد المثلث الرابع ، وهو مثلث فيه أربع حصيات على كل جانب إهتمام فيثاغورس . وهذا العدد الذى يسمى تتراكتيس Tetractys وهو ((١+٢+

٣+٤= ١٠). وهذا العدد جعلت له المدرسة الفيثاغورية خصائص عجيبة (١٢٣)
وكان الفيثاغوريون يحفلون به .
وعلى هذا المنوال بحثت الأعداد المربعه وهى :



ثم كيف ينتقل الإنسان من عدد إلي ما يليه ؟ مثال ذلك كى ينتقل الإنسان من مربع ٣ إلى مربع ٤ ، يضيف من الحصى بمربع ٣ من جانبين عن ركن واحد ، هذه الحصيات ذات الجانبين ، والمسماة زاوية Gnomon (١٢٤) . ويكون عددها بالضروره فردياً .

ومن ثم جاءت هذه القاعدة الواضحة :

«إذا أضيف عدد فردى إلى عدد مربع كان الحاصل عدداً آخر مربعاً .»

---

(١٢٣) martin Luther .D'ooge Niconachos.New York - 1926 (Isis 9-120-123(1927)

(١٢٤) جورج سارتون - المرجع السابق - ص٤٢٣ - ٤٢٤ .

وقد وضع الفيثاغوريون جداول يجد فيها الحاسبون نتائج العمليات الحسابية دون جهد وتذكرنا بجدول اللوغاريتمات اليوم . (١٢٥)

والخلاصة . إن فكرة الفيثاغوريين الأولين عن الاعداد لم تنشأ من استعمال الأرقام ، بل إنحصرت فيما يمكن أن يؤدى إلى إستعال الحصى أو ما يشبهه .

وقد أدت هذه الطريقة البسيطة إلى كشف حقائق ذوات معانٍ تفوق التصور . والحساب الفيثاغورى ليس أساساً لعلم الحساب أو فن العد عندنا ، بل هو أساس النظرية الخاصة بالأعداد فى الوقت الحاضر .

وقد رأى الفيثاغوريون أن الأعداد ٣، ٤، ٧، ٩، ١٠ تمتاز بخواص عجيبة ، كما أقاموا الهندسة والموسيقى والفلك وفلسفتهم فى الطبيعة على أسس رياضية .

وسوف يتضح هذا فيما بعد من دراستنا لهذه العلوم .

---

(١٢٥) د. محمد ثابت الفندى – فلسفة الرياضة – دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت ١٩٦٩– ص ١٠٥–١٢٦ .

وأيضا :

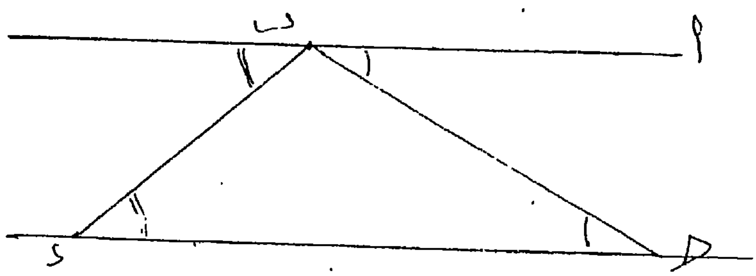
د.محمود فهمى زيدان – المنطق الرمزى – نشأته وتطوره .

دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت ١٩٧٣ ص ١٩–٢٠ .

ثانيا - الهندسة

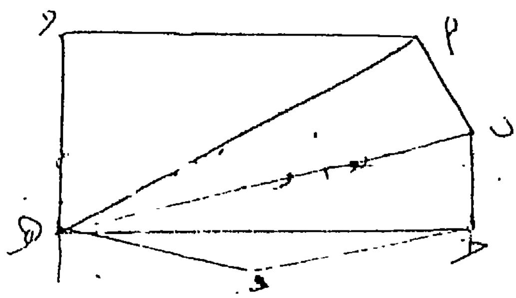
توجد أعمال هندسية تنسب إلى المدرسة الفيثاغورية ، ويبدو من قدمها أنها قد تكون من عمل فيثاغورس نفسه ولعل خير مثل على ذلك ما يأتى :

زوايا المثلث الداخلية = قائمتين . ويمكن إثبات هذه النظرية مباشرة إذا عرف أحدنا أن المتوازيين إذا قطعهما مستقيم كانت الزاويتان المتبادلتان متساويتين . فإذا كان المستقيم أب موازيا للمستقيم حـ ء ، فزوايا المثلث - ب جـ ء - الثلاثة تساوى القائمتين فى المستقيم أ ب ، كما هو مبين فى الرسم التالى :



ولعل فيثاغورس قد طبق هذا البرهان على الاشكال المتعددة الأضلاع ففى الشكل السداسى الآتى

أ ب جـ د و هـ



إذا وصلنا هـ أ و هـ ب و هـ جـ كان مجموع الزوايا الداخلية للشكل السداسى مساويا لزوايا المثلثات الأربع الداخلية . أو ثمانى زوايا قائمة ، وبوجه عام إذا فرضنا شكلا متعدد الأضلاع ، عدد أضلاعه يساوى س ، فإن مجموع زواياه

الداخلية يساوى (٢س -٤) زوايا قائمة .» وكان مجموع (من حيث أن كل زاوية منها تكمل الداخلية) يساوى ٢س - (٢س-٤) = ٤ زاويا قائمة ، وبذلك يكون مجموع الزوايا الخارجه مستقلا عن عدد الاضلاع ولعل خبرتهم بتبليط الأرض أو تخشيبها ، دلتهم على أن متساويات الأضلاع الوحيدة التى بها يمكن تغطيه مساحة ما دون أن تترك فراغاً ، هى المثلث المتساوى الأضلاع والمربع والمسدس .

والبرهان على ذلك يسير ، لأن كل زاوية من هذه المتساوية الأضلاع تساوى على التوالى ثلثى قائمة أو ثلاثة أثلاث أو أربعة أثلاث ، ويمكن ملء فراغ حول نقطة فى وسطح حد بما يساوى أربعة قوائم بستة مثلثات ، أو أربعة مربعات أو ثلاثة مسدسات . (١٢٦)

ونعلم أن أعظم كشف قام به فيثاغورس أو قام به أتباعة المعاصرون ، هو النظرية الخاصة بالمثلثات قائمة الزوايا . وهى أن مجموع المربعين القائمين على الضلعين المجاورين للزاوية القائمة يساوى المربع القائم على الضلع الثالث ، وهو وتر المثلث .، وكان المصريون قبل ذلك يعلمون أن المثلث الذى يكون طول أضلاعه ٣ . ٤ . ٥ يكون فيه زاوية قائمـــــة ، لكن يظهر أن اليونان هم أول من لاحظو أن $٣^٢ + ٤^٢ = ٥^٢$. (١٢٧)

وقد كان فيثاغورس وتلاميذه المعاصرون على علم ببعض المجسمات المتساوية الأضلاع - لأن من اليسير جدا تصور المكعب أو الهرم Tetrahedron أو بناؤها وكذلك لم يكن المثمن Octahedron صعباً ، ولم يكن علمهم بالنجمة المخمسه دليلا على استطاعتهم تركيب الخماسى المتساوى الأضلاع ، وعلى فرض أنهم لم يعرفوا

---

(١٢٦) چورج سارتون تاريخ العلم حـ١ ص ٤٢٨ ص ٤٢٩

(١٢٧) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية - الكتاب الأول - ص ٧١ .

تركيبه الهندسى فإنهم استطاعوا دائما تقسيم محيط الدائرة تجريبيا إلى خمسة أجزاء ، يضاف إلى ذلك أنهم إذا كانوا بعد الإهتداء إلى تركيب الهرم المتساوى والمثمن المتساوى الاضلاع ، استمروا يلعبون بالمثلثات المتساوية الأضلاع ، ويضعون كل خمسة منها معاً (رأس واحد يعم جميع الخمسة) ، فلابد أنهم توصلوا بذلك إلى تركيب واحد لزوايا المجسم ذى العشرين وجهاً icosahedron – وعلى فرض أنهم لم يكملوا المجسم ذا العشرين وجها ، فإنهم لابد أن يكونوا قد عرفوا أن قاعدة تلك الزاوية المجسمة عبارة عن مخمس متساوى الأضلاع ، ولابد أنهم توصلوا وهم يلعبون بالمخمســات المنتظمة إلى تركيب المجســم ذى الإثنى عشر وجها dodecahedron .(١٢٨)

وحقيقة ليس من اليسير إثبات الأفكار والنظريات الهندسية التى نسبناها لفيثاغورس ، على الرغم من بساطتها ، دون إستعمال الحروف للدلالة على الخطوط الداخلة فى الأشكال . ولا يترتب على ذلك أن فيثاغورس إستعمل الحروف . ولعله مثلاً برهن علي النظرية التى تسمى ، برسم خطوط على الرمل والإشارة إلى الخطوط والمساحات بأصابعه ولاتصبح الحروف (أو الرموز الأخرى) لازمة إلا حينما يكتب البرهان .(١٢٩)

---

(١٢٨) جورج سارتون – المرجع السابق – ص ٤٣٢ .

(١٢٩) نفس المرجع – ص ٤٣١ .

ثالثا – الموسيقى

كان الإغريق فى زمن فيثاغورس يعزفون على القيثارة Kitharis المركبة من سبعة أوتار ، ثم ضم إليها وتراً ثامناً فيما بعد ، وكانت جميع الأوتار متساوية فى الطول وتحدث النغمة المطلوبة إما بشد الوتر أو رخيه ، وذلك سماعاً بالإذن ، وكان يضبط أول وتر وآخر وتر ، بحيث يتطابقان ولكن أحدهما يحدث نغمة رفيعة والآخر يحدث النغمة نفسها ولكن غليظة : ويسمى الوتر الأول نيتى Nete ويسمى الوتر الآخر هيباتى Haypate ، ثم يكون الوتر المتوسط ويسمى ميس Mese ثم الوتر الذى يليه ويسمى پاراميس Paramese ، وأما الأوتار الثلاثة الباقية . فهى متحركة وتختلف عن أقرب وتر منها بما يعرف بربع المقام . (١٣٠)

وكانت مشكلة تقديم تفسير رياضى للمسافات الثابتة للسلم الموسيقى تلاحق فيثاغورس أينما حل وقادته العناية الإلهيه للمرور بحانوت حداد وسرعان ما وجد إنتباهه قد تعلق بالنغم الموسيقى الذى كان يصدر عندما تسقط المطارق على السندان . ووجد فيثارغورس أمامه فرصة لدراسة المشكلة فى ظروف جديدة ، وسرعان ما كان فى داخل الحانوت يلاحظ ثم خطرت له خاطرة ، وهى أنه قد تكون درجات الصوت المختلفة مناسبة مع قوى الرجال ، فماذا كان يحدث لو تبادل الرجال المطارق ؟ وسرعان ما وضح له أن فكرته كانت خاطئة ، فالنغم الذى يتغير ليس نتيجة لهذا التبادل أى تبادل المطارق بين الرجال . وقد فطن إلى أن التفسير الصحيح لابد أن يوجد فى المطارق ذاتها لافى الرجال . وكان الرجال يستخدمون خمس مطارق ، فماذا لو وزن كل منها ؟ وكانت النتيجة التى توصل إليها هى أن النسبة بين أوزان أربعة من هذه المطارق هى ١٢ : ٩ : ٦ وكانت المطرقة الخامسة هى الوحيدة التى لم يكن لوزنها علاقة ذات مدلول مع الآخريات وهى التى كانت تفسد النغم و الانسجام

---

(١٣٠) د. أحمد فؤاد الإهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ص ٨٥ .

ولهذا رمى بها جانبا . حقا لقد كانت إرادة الله سبحانه وتعالى هي التى دفعت فيثاغورس إلى المرور أمام هذا الحداد ، وسرعان ما اندفع إلى منزله ليتم تجاربه التى يمكن القول أنه قام بها هذه المرة فى ظروف المعمل . ولقد قام فيثاغورس باجراء التجربة فى وسط جديد هو الأوتار المتذبذبة . (١٣١) واكتشف ان الاوتار المنتظمة التى تتناسب أطوالها مع هذه النسب

١ = ٤/٣ : ٣/٢ : ٢/١ أو ١٢ : ٩ : ٨ : ٦ تحدث أنغاما مؤتلفة (١٣٢) أى أنه اكتشف أن إختلاف النغمة تابع لاختلاف طول الوتر ، وذلك طبقا لتناسب عددى . وأغلب الظن أنه كان يستعمل لتقصير الوتر الآلة المسماه مونوخوردون Monochordon ، و يمثله الأوتار الأربعة الثابتة بالنسبة العددية المقترنة بها ، فتصبح النتيجة كما يأتى : نيتى Nete پاراميس Paramese ميس Mese هيپاتى Hypate والنسبة العددية بين هذه الأوتار الأربعة هى : ٦ : ٨ : ٩ : ١٢ فالوتر الغليظ ٣ : ٢ ونسبة الهيپاتى إلى الميسي ٤:٣ وهكذا يحسب طول الوتر الآخر .

فاذا نظرنا إلى هذه النغمات الأربع وهى الحدود Haroi (كما رأينا فى حدود الأشكال العددية ، وجدنا أن الرقمين ٧و ٩ لهما علاقة بالرقمين ٦و ١٢ على أنهما المتوسطان . فالرقم ٩ وهو يمثل النغمة "ميس" ويزيد بما مقداره واحد عن الذى بعده ، ويقل عن الآخر بمقدار واحد ، فيكون هكذا ١٢: ٩ : ٦ : يساوى ٤: ٣ : ٢ وتسمى "ميس" بالوسط الرياضى أما العدد فيزيد وينقص عن الحدين بنفس الكسر ٨= ١٢-١٢÷٣ = ٦+٦÷٣ ويسمى « پاراميس » بالوسط الهارمونى ، ويسمى الزمن بين الهيپاتى والنيتى ، ودياباسون Diapason باليونانية ويعرف الآن بالأوكتاف octave فى اللغات الحديثة أى الجواب .

---

(١٣١) جورج سارتون – المرجع السابق ص ٤٣٥ .

(١٣٢) بنيامين فارنتن – العلم الاغريقى جـ١ ترجمة أحمد شكرى سالم ومراجعة حسين كامل أبو الليف – مكتبة النهضة – القاهرة ١٩٥٨ ص ٥٩/٦٠ –

وقد توصل فيثاغورس إلى أنه إذا شد وتر مثبتا فوق قطعة من الخشب ووضع أصبعه فى منتصف هذا الوتر الوحيد بالضبط ، وضرب ذلك الوتر ، فإن كل نصف فيه يتذبذب بضعف سرعة الوتر كله ، وبذلك تنتج نغمة تماثل فى صوتها النغمة الأصلية المنبعثة عن الوتر الكامل ، ولكن على مستوى أعلى من حيث حدة الصوت.

ثم طبق هذه الطريقة على أوتار لها كثافة ودرجة توتر واحدة ، فوجد أن أطوال الأوتار هى التى تتحكم فى النغمة ، ولكن الخواص الفيزيائية للأوكتاف (المسافة بين القرار والجواب) يمكن تغييرها عن طريق تقسيم الوتر إلى قسمين متساويين أيا كان طوله أو سمكه . ولكن كيف نملأ الفراغ الذى تكونه الأصوات العليا والدنيا فى الأوكتاف ؟ لقد وجد فيثاغورس أنه إذا قسم الوتر عند نقطة تمثل نسبة ٣:٤ فإنه يحصل على مسافة الصوت الموسيقى الرابع ، وإذا كانت النسبة ٣:٢ حصل على الصوت الخامس . وكان ينظر إلى الصوت الثامن والرابع والخامس على أنها أصوات متوافقة ، فى حين أن الثالث والسادس أصوات متنافرة أى غير متوافقة.(١٣٣)

تعقيب

يوجد خلط فى رواية بوئيثيس Boethius فتجربة المطارق لم تكن لتعطى النتائج التى ذكرها فيثاغورس . ولو أنه قام بتجاربه على الوتر المتذبذب لوصل إلى نتائج لابد أن تحيره . إن عدد الذبذبات فى وتر مشدود لايتوقف على الوزن الذى يشده . وإنما على الجذر التربيعى لهذا الوزن ، ويعوزنا الدليل على أن فيثاغورس أو غيره من القدماء كان على علم بهذا ، وبالرغم من ذلك فإن لهذه التجارب مدلولا حاسماً فى تاريخ العلم . (١٣٤)

---

(١٣٣) جوليوس بورتنوى : الفيلسوف وفن الموسيقى – ترجمة د. فؤاد زكريا مراجعة د. حسين فوزى – الهيئة العامة للكتاب -
القاهرة ١٩٧٤ – ص ٣١ .

(١٣٤) بنيامين فارنتن العلم الإغريقى – جـ ١ ص ٦١ .

وعلى أية حال فإنه يصعب تصديق القصص التى تروى عن تجارب فيثاغورس الموسيقية ما عدا قصة واحدة منها .

فإذا لاحظنا أن اليونان والشعوب الأخرى فى زمن فيثاغورس ألفوا استخدام الآلات الوترية إلى حد كبير ، فإن تجاربه فى الأوتار تعد مقبولة تماماً (١٣٥) ومن الطبيعى أن كل عازف بالقيثارة يعلم أنه يستطيع الحصول على اصوات مختلفة وعلى تآليف لذيذة من الأصوات بشد الأوتار فى مواضع معينة ، أو تغيير أطوال ذبذباتها ، ولعل فيثاغورس كرر مثل هذه التجارب بطريقة منهجية ، متحصناً بروح العالم أكثر من الهام الفنان الداخلى . (١٣٦)

والخلاصة أن فيثاغورس قد اكتشف قرار السلم الموسيقى وجوابه ، ثم استنبط المسافة الواقعة بينهما عن طريق سلسة فريدة من التجارب طبق فيها المعرفة التى كان قد جمعها فى أسفاره ، على أفكار خصبة إبتدعها هو ذاته . (١٣٧)

---

(١٣٥) ذكر هوميروس آلتين وتريتين الفورمينكس Pharminx والقيثارة Citharis (والآلة فى هيئة القيثارة متأخرة) .أما الربابlyra وهى لفظة ثالثة ، فإنها متأخرة عن عصر هوميروس واكبر الظن أن هذه الألفاظ الثلاثة كانت تمثل أساساً نوعا واحداً من الآلات ، ويقال أن ترباندروس اللسبوسى « أبا الموسيقى اليونانية (زهاء ٧٠٠-٦٠٠ق.م) قد زاد فى عدد الأوتار فجعلها سبعة ، أو انه قدس الوتر السابع والنظام الموسيقى القائم على استعماله . مما يدل على إغراق تلك الآلات الوترية فى القدم عند اليونان (دون أن نتعرض لبابل ومصر) و هو نسبة إختراعها للآلهة ، فالرباب لأبولون والقيثارة لهرمس ، وكانوا يستعملون غلاف السلحفاة الفارغة فى البدء من زمانهم لشد الاوتار . أو لعلهم كانوا يكسونها بالجلد لتكون كالصندوق الذى يردد الصوت

چورچ سارتون – المرجع السابق ص ٤٤٦ .

(١٣٦) نفس المرجع السابق – ص ٤٣٥

(١٣٧) چوليوس بورتنوى – المرجع السابق ص ٣٠

شيشرون . (١٤١) كما فسر الفيثاغورى هيقيتاس الحركة اليومية لدوران الأرض حول محورها ونحن مدينون لمعرفتنا لهذا الفرض للفقرة التى أوردها شيشرون واسترعت بعد قرون عديدة إنتباه كوبر نيكوس . (١٤٢)

ويقال أن الفكرة القائلة بأن الأرض كرة ترجع إلى فيثاغورس . (١٤٣) وقد افترض الفيثاغوريون أن المسافات بين الأجرام السماوية والنار المركزية تتفق مع مسافات العلامات فى السلم الموسيقى . فقد افترض الفيثاغوريون أن الأفلاك السماوية تنفصل بمسافات موسيقية وأن الكواكب تنبعث منها أنغام متسقة . ويذهب هيبوليتوس (النصف الأول من القرن الثالث) إلى أن « فيثاغورس » زعم أن الكون يغنى ، وأنه مركب تركيبا متناسقاً وهو أول من رد حركات الأجسام السماوية السبعة إلى الوزن واللحن . ولكن القديس هيبوليتوس شاهد متأخراً جداً - ولا يعوّل على روايته - لقد كانت تلك التصورات الرياضية موجودة بالقوه فى زمن فيثاغورس ، وليس من المرجح أنه صاغها بالدقة التى يصيغها هيبوليتوس ، بل إن هذه الصياغة قد تمت فى القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد ، فى زمن أفلاطون أو قبله . (١٤٤) ومن المأثور عن الفيثاغوريين قولهم بأن لحركات الأفلاك نغمات . (١٤٥) وحجتهم فى ذلك أن الجسم إذا تحرك بشئ من السرعة أحدث صوتا هو صوت إهتزاز الهواء أو الأثير . فلابد أن يكون لحركات الأفلاك فى الأثير العلوى أصوات وتتفاوت سرعة الأفلاك بتفاوت مسافاتها . كما تتفاوت فى القيثارة سرعة الإهتزازات بتفاوت طول الأوتار .

---

(١٤١) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٢٥ .
وأيضا د. أميرة حلمى مطر - الفلسفة عند اليونان ص ٨٢ .
(١٤٢) أميل برهية - تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٩٩-١٠٠
(١٤٣) بنيامين فارنتن - العلم الإغريقى - جـ ١ ص ٥٨ .
(١٤٤) جورج سارتون - تاريخ العلم - جـ١ ص ٤٣٦-٤٤٧ .
(١٤٥) Aristotle : De- Caelo CH . 9
وأيضا - يوسف كرم - المرجع السابق - ص ٢٦ -

فلابد أن يكون في السماء الحان كالحان القيثارة ، وإن كنا لانشعر بها ، فذلك لأننا نحسها باتصال ، فالصوت لايشعر به إلا بالاضافة إلى السكون .

والخلاصـــــة

لقد أراد فيثاغورس أن يفسر الظواهر ويبررها . فلا يمكن أن تكون الكواكب أجراماً ضالة ، بل لابد أن تكون ذات حركات مستديرة منتظمة تختص بها . وينسب هذا الرأى إلى « ألكمايون » كما ينسب لفيثاغورس . وهو رأى بصرف النظر عن أول من نادى به – يمثل خطوة عظيمة إلى الأمام فى المذهب الفيثاغورى . فإذا رُصدت النجوم من مكان شمالى خط الإستواء ، فإنها ترى متحركة كعقارب الساعة وفى مثل إنتظامها أما الاجرام (أى الشمس والقمر وكواكبنا) فإنها لاتسبح على غير هدى ، بل لها حركاتها التى تشبه عقارب الساعة الخاصة بها ، ولو أن أحداً استطاع تحليل تلك الحركات المعقدة لردها إلى حركات دائرية منتظمة وقد نشأ كل علم الفلك اليونانى على أساس هذا الاعتقاد والتحكمى . ولقد اعتقد الفيثاغوريون أن الأجرام السماوية هى شئ مقدس قرأوا أن الأجرام السماوية كرات كاملة التكور . فتتحرك فى دوائر كاملة الإستدارة . ولهذه الكلمة (كاملة) هنا مدلول أخلاقى كما لها مدلولاً رياضيا ، ولم تثبت فى الواقع صحة هذا القول بأن الاجرام السماوية كرات كاملة التكور ، وكذلك القول بأنها تتحرك فى دوائر كاملة الإستدارة ،

ومن ثم يتضح أن الفيثاغوريين قد لعبوا دورا هاما فى تقدم الرياضيات وطبقوها على الفلك ، وهذا يجعل منهم رواداً فى هذا المجال

خامسا – الطـــــب

لعل أقدم مركز طبى فى اليونان يمكن أن يسمى مدرسة ، هو ذلك المركز الذى نما فى كروتون . ولعل أصل تلك المدرسة أسبق من فيثاغورس ، ولكن الأغلب أنها إندمجت فى المدرسة الفيثاغورية ، غير أن كتابات معلمها الأول الكمايون الكروتونى قد ضاعت . وتنسب بعض الآراء الطبية لفيثاغورس نفسه ، ولكن الأفضل أن يعد الكمايون المعلم الطبى للجماعة كلها . ويقال أن له رسالة تسمى فى الطبيعة Peri-physeøs (١٤٦) . وقد فسر الكمايون الصحة بأنها هى توازن قُوى البدن ، فإن تغلبت إحداها إنعدم الإتزان ، وحدثت حالة تسلط ومرض . (١٤٧) إذ يرى الكمايون أن الحالة السوية للجسم الإنسانى هى حالة إتزان أو إئتلاف بين العناصر المتضادة فى الجسم .أما المرض فهو يرجع إلى تغلب أحد الأضداد أو الإختلال فى هذا الإتزان . والعلاج يتلخص عنده فى محاولة إعادة الحالة السوية .

وقد أخذ بهذه النظرية أيضا ، العلماء الفيثاغوريون الذين إهتموا بدراسة الطب وعلى رأسهم فيلولاوس ، واستندت نظريتهم الطبية على ملاحظاتهم للجسم الإنسانى وفسروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامه فى التناسب والإئتلاف . فافترضوا أن هناك ناراً مركزية فى الجسم الإنسانى يخفف شدتها تنفس الهواء البارد ، ومن ثم فإن أى إختلال فى عملية التبريد هذه ، يحدث إختلالاً فى الدم والأمزجة ويسبب المرض . (١٤٨)

---

(١٤٦) جورج سارتون – تاريخ العلم حـ ١ ص ٤٣٧

(١٤٧) نفس المرجع حـ ٤٣٨ .

(١٤٨) د/ اميرة حلمى مطر – الفلسفة عند اليونان – ص ٨١ .

وقد بحث الكمايون فى أعضاء الحس وبخاصة البصر ، وإذا صدقنا خلقيديوس (النصف الأول من القرن الرابع) - كان الكمايون أول من حاول إجراء عملية جراحية فى العين . (١٤٩) - وزعم أن المخ مركز الأحساس ، وأن هناك طرقا أو منافذ (Poroi) بين هذا المركز وأعضاء الحس ، وإذا قطعت تلك المنافذ أو تعطلت بجرح مثلا ، انقطع الإتصال . (١٥٠)

وهذه النظريات الخصبة تعد بمثابة أول بذور لعلم النفس التجريبي ، وهى التى وسعها أنبادوقليس والذريون فى القرن التالى .

---

(١٤٩) انظر شرح خلقيديوس لطيماوس الفصل ٢٤٤ ، فى كتاب
F.G.A. Mullach . Fragmenta Philosophorum Graecorum .
Paris 1967 . Vol . II . P , 233 .

(١٥٠) جورج سارتون - المرجع السابق - ص ٤٣٧ .

الفصل الرابع

آرائهم الفلسفية

تمهيد:

يُذكر إن فيثاغورس هو الذى وضع لنا لفظ «فلسفة» وكان يعنى به البحث عن طبيعة الأشياء، وقد ذكر شيشرون عام ٤٣ق.م أن فيثاغورس قال «إن من الرجال قلة لا يستعبدهم طلب المجد أو يستهويهم المال بل يستهدفون البحث فى طبيعة الأشياء وهؤلاء هم محبو الحكمة أو الفلاسفة لأن الحكمة لاتضاف لغير الآلهة (١٥١).

ونعلم أن الفيثاغوريين قد بحثوا فى فلسفة الطبيعة حين حاولوا وضع تفسير للكون ونشأته. كما بحثوا فى النفس من حيث طبيعتها وعلاقاتها بالبدن. كما أن لهم آرائهم الدينية والخلقية.

وسوف نعرض فيما يلى لما قدموه لنا من آراء حول هذه المباحث :

أولا : فلسفة الطبيعة.

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون، رأوا أن التفسير المادى الذى قال به السابقون عليهم، يثير صعوبات من أهمها :

أولا : أنه لو إتصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة، فإنه لن يكون مبدأ سابقا عليها فى الوجود.

---

(١٥١) د. محمد على أبو ريان - الفلسفة ومباحثها - دار المعارف سنة ١٩٦٦ ص ١١.

ثانيا : لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة، فما الذى يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع صورته الخاصة به. (١٥٢)

ولقد وجد فيثاغورس وأتباعه حلاً لهذه الصعوبات فى ملاحظاتهم عن الصوت أو فى السمعيات.

فمن تلك الملاحظات أن المطرقة حين تدق السندات ، فإنها تحدث أصواتا مختلفة حسب ثقلها، ومنها أيضا أن إختلاف الأنغام الموسيقية الصادرة عن أوتار القيثارة لاترجع إلى إختلاف المادة المصنوعة منها تلك الأوتار، ولكن يرجع إختلاف الأنغام إلى إختلاف طول الأوتار. ومن ثم تختلف الذبذبات التى تحدثها هذه الأوتار.

ومن جملة هذه الملاحظات، توصل الفيثاغوريون إلى فكرتهم الجديدة فى تفسير طبيعة الأشياء، فما دام العدد هو الحقيقة المعقولة المفسرة لظاهرة الصوت المحسوسة، فيمكن أيضا أن يكون هو الحقيقة المفسرة لجميع الأشياء سواء منها المحسوسة أو المتعقلة. وإنتهوا من كل ذلك إلى أن العلة الحقيقية المفسرة للموجودات ليست المادة ، ولكنها العدد الذى يمكن أن نعبر عنه بالشكل الهندسى أو كما كان يسمى باليونانية بالإيدوس (Eidos) أي الصورة المرئية.(١٥٣) وقد إختلف الفيثاغوريون فى بيان ماهية العدد : فبعضهم قال إن الأصل فى الأعداد هو الوحدة وعن هذه الوحدة تنشأ الثنائية، والوحدة عند أصحاب هذا الرأي تناظر الصورة، بينما الثنائية تناظر الهيولى أو المادة. ومن هنا فإن الأشياء كلها لم تنشأ إلا عن طريق هذه الثنائية. والأولى أى الوحدة مصدر الخير. بينما الثانية مصدر الشر، ولهذا نجد أن الخير والشر مرتبطان بكل الأشياء تمام الإرتباط.

---

(١٥٢) R. G. Colling Wood. The Idea of Nature Oxford, 1957. P. 150.

(١٥٣) د. أميرة حلمى مطر ـ الفلسفة عند اليونان ـ ص ٧٣ ـ ٧٥.

أما أصحاب الرأى الآخر فيقولون إن الأصل هو هذه الثنائية بين الوحدة وبين الثنائية أو الكثرة، وينشأ الكون بانفصال الواحد عن الآخر، وعلى هذا يتكون الكون عن طريق الصدور. فعن الوحدة الأولى، التى هى مزيج من الوحدة والكثرة، ينشأ الكون والأشياء ويرجع إلى الوحدة مرة ثانية. وهذا يشبه نظرية الصدور عند الأفلاطونيين المحدثين.

ولذا يلاحظ أن أصحاب هذا الرأى هم المتأخرون من الفيثاغوريين

ولا نستطيع أن نعد هذا القول معبرا عن مذهب الفيثاغوريين الأولين. كما أنه من ناحية أخرى يتنافى مع القول بفكرة الإنسجام والنظام الأول، وهى فكرة واضحة عن المدرسة الفيثاغورية الأولى فأصوب الأراء إذن : هو الرأى الأول القائل بأنه فى الأصل كانت الوحدة. ثم كان من بعد ثنائية هى الهيولى. لكن يلاحظ أن هذا القول ليس صحيحا كل الصحة، فلقد قال به متأخرون أيضا. ويلاحظ أيضا أن أرسطو لا يذكره عن الفيثاغوريين، ومعنى هذا أنه قول لم يأت إلا متأخراً، وكان نتيجة للتفرقة التى قال بها أرسطو بين الهيولى وبين الصورة. (١٥٤).

ومما سبق يتضح أن الفيثاغوريين جميعا لم يتفقوا على رأى واحد فى تفسيرهم للطبيعة بل انقسموا إلى قسمين، قسم يمثله فيثاغورس ومعاصروه والقسم الآخر يمثله رجال العهد الثانى للمدرسة الفيثاغورية.

ففيثاغورس يرى أن العالم خاضع لنواميس ثابتة، ويبدو من معرفتنا لهذه النواميس، أن الإنسجام والتناسق يسيطران على الأشياء جميعا. ولذلك قال عبارته الشهيرة «العالم عدد ونغم» وهذه العبارة هى محاولة لتفسير الكون وتعنى أن العالم مركب بنسب عددية ثابتة مثله مثل الموسيقى. وذهب هيبوليتوس (Hippolytos) إلى

---

(١٥٤) د. عبد الرحمن بدوى ـ ربيع الفكر اليونانى – ص ١٠٩و١١٠

أن فيثاغورس زعم أن الكون يغنى وأنه مركب تركيبا متناسقا. وهو أول من رد حركات الأجسام السماوية السبعة إلى الوزن واللحن. (١٥٥).

ويقول أرسطو أن الأعداد كانت فى نظر الفيثاغوريين هى العناصر المكونة للكائنات ومادتها. (١٥٦).

صحيح أن القول الرئيسى الذى قالت به هذه المدرسة هو أن كل شيء هو العدد، بيد أن هذا القول الذى عرفت به الفيثاغورية قد صيغ صيغتين مختلفتين إتخذ المؤرخون منهما وسيلة لفهم هذا القول على نحوين مختلفين، فالصيغة الأولى هى أن كل شيء أعداد بمعنى أن الأشياء نفسها فى جوهرها أعداد، أو بعبارة أخرى أن الأعداد هى التى تكون جوهر الأشياء. والصيغة الثانية وهى تذكر أن الأشياء تحاكى الأعداد، ومعنى هذا أن الأشياء قد صيغت على نموذج أعلى هو العدد وهذا القول فى هاتين الصيغتين قد ذكره أرسطو. (١٥٧) فهو يقول:

إن الأشياء جوهرها العدد عند الفيثاغوريين. وذلك في كتابه «مابعد الطبيعة» ويقول تارة أخرى فى كتابه «السماء» إن الفيثاغوريين يقولون إن الأشياء تحاكى العدد ، وأن العدد نموذج للأشياء.

وقبل أن نحدد المعنى الذى يجب أن نفهم به هاتين الصيغتين، يجدر بنا أن نقول إن أرسطو يفرق بين العدد عند أفلاطون والعدد عند الفيثاغوريين، فيقول إن الفيثاغوريين لايجعلون الأعداد مفارقة للأشياء التى هى نموذج لها، كما فعل أفلاطون حينما جعل الصور أو المثل مفارقة للأشياء التى تشاركها فى الوجود،

---

(١٥٥) جورج سارتون - تاريخ العلم - جـ ١ ص ٤٣٧.

(١٥٦) البير ريفو - الفلسفة عند اليونان ص ٦٥،٦٦.

(١٥٧) Aristotle : Metaphysica B. I CH _ 5 .

وإنما هم يجعلون الأعداد متصلة وغير منفصلة عن الأشياء. وهذا يبين لنا الطريق الصحيح الذى يجب علينا أن نسلكه من أجل بيان ماهية الأعداد من حيث صلتها بالاشياء.

وفى الواقع إن هاتين الصيغتين اللتين ذكرنا هما من قبل، يعبران عن قول واحد، هو أن جوهر الأشياء العدد، إذ أن أرسطو حينما يجعل الاعداد عند الفيثاغوريين غير مفارقة للأشياء، إنما يجعل هذه الأعداد والأشياء شيئاً واحداً، ومعنى هذا أن الأشياء مكوناتها وجوهرها أعداد، كما أن القول بأن نماذج الأشياء هى الاعداد، يرجع أيضا إلى القول بأن الأعداد جواهر الأشياء، لأن الأعداد نفسها توجد مع الأشياء ولاتفترق عنها افتراق الصور الأفلاطونية عن الأشياء المشاركة لها فى الوجود.

ومن هنا لا نستطيع أن نقول أن معنى الصيغتين واحد، ونحن نلاحظ من ناحية أخرى أن أرسطو يورد الصيغتين في موضع واحد ولو أنه رأى أن هناك فرقا بين معنى الصيغتين لذكر هذا الفرق أو لما ذكر الصيغتين فى موضع واحد.

والنتيجة التى نستخلصها من هذا هى أن قول الفيثاغوريين المشهود يجب أن يفهم على أساس أن الأشياء يكون جوهرها العدد. ومع هذا لابد أن نتساءل : كيف تكون الأعداد جوهر الأشياء؟

إختلف المورخون القدماء الذين ذكروا مذاهب الفيثاغوريين إختلافا شديداً، فبعضهم يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها الصورة، والبعض الآخر يقول إن الأعداد تكون جوهر الأشياء بوصفها صورة وهيولي معاً. ولكن المؤرخين الأحدث، قالوا إن الأعداد كالصورة بالنسبة إلى الأشياء. وعلى أيه حال فقد نظر الفيثاغوريون إلى الاعداد بوصفها العلاقات أو النسب الموجودة بين الأشياء كما قالوا أيضا بشيء يقبل هذه النسب هو المادة أو الهيولى، والذى دعا الفيثاغوريين

إلى القول بأن العدد هو أصل الأشياء هو ما رأوه من نظام وانسجام بين الأشياء.

أما عن الدافع الذى دفع الفيثاغوريين إلى أن يقولوا هذا القول، فنذكر أن السبب الأصلى الذى دفعهم هو - كما يحدثنا أرسطو وفيلولاوس ما رأوه من إنسجام بين الأشياء، وعلى الأخص بين حركات الكواكب فنقلوا هذا الإنسجام الموجود فى الكواكب إلى الأشياء.

ولما كان الإنسجام فى الكون كله يقوم على العدد. كان من الطبيعى إذن أن يقال إن جوهر الأشياء هو العدد. (١٥٨).

ولكن كيف فسر الفيثاغوريون إشتقاق العالم الطبيعى من هذه الأعداد؟ يمكن الرجوع هنا إلى نص أورده ديوجين اللاأرثى ونسبه للأسكندر بوليهستور (Polyhistor) الذي كتب عن الفيثاغوريين وقال من الوحدة الكاملة ومن الثنائية اللانهائية صدرت الأعداد، ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط السطحات ومن السطحات المجسمات ومن المجسمات الأجسام المحسوسة وعناصرها أربعة هى النار والماء والأرض والهواء. ومن حركتها تكون العالم الحى الكروى الذى تكون الأرض ذات الشكل الكروى فى مركزه» ويقولون أيضا إن الشمس والقمر والكواكب الأخرى هى آلهة لما فيها من حرارة تبعثها فتكون علة للحياة، وأن القمر يستمد نوره من الشمس وأن البشر يقتربون من الآلهة لأنهم يشاركون فى الحرارة ومن أجل هذا تتولى الآلهة رعايتنا. وكذلك فإن للعالم كله قدر يسيرة»

يتضح من هذا النص أن مبدأ الأعداد كما قال أرسطو هو الوحدة الكاملة المحدودة والثنائية اللانهائية، فمن هذين المبدأين تتكون سلسلة الأعداد. ثم فسروا

---

(١٥٨) د. عبد الرحمن بدوى - المرجع السابق - ص ١٠٦ و ١٠٧ و ١٠٨.

الأشكال الهندسية والنسب الرياضية بهذه الأعداد، وبذلك التفسير أيضا إستطاعوا أن يفسروا الأجسام المحسوسة فى الطبيعة.

ومن ثم يتضح أن العدد بهذا الوصف يعد بمثابة علة تفسر حقيقة الأشياء وتحدها كما تحد النقاط الشكل الهندسى. وقد ظلت هذه الفكرة أساسا لنظريتهم فى (العدد ـ الذرة) عند الجيل الثانى من الفيثاغوريين. وهم الذين تداركوا نقد الإيلية لفكرة صدور العالم عن الواحد عند الأوائل، وتكوين الواحد من زوج من الأضداد، لذلك قالوا بما قال به معاصروهم اللاحقون على الفلسفة الإيليه بوجود كثرة أصلية تتمثل فى نقاط أو ذرات لامحدودة العدد وغير منقسمة، تتحرك بإمتداد هندسى لانهائى يمكن أن ينقسم وفقاً لرأى الإيليين إلى مالانهاية. واعتبرت النقاط والخطوط والسطوح حدوداً مكونة من عدد من النقاط التى لاتنقسم والتى يمكن بواسطتها تعيين كل الموجودات ، لأن أى موجود سواء كان محسوساً فزيقياً أو شكلاً هندسياً يمكن تعريفه بواسطة عدد النقاط المطلوبة لتحديده.

أما الإمتداد اللامحدود فهو مقابل المادة التى تنقسم إلى مالا نهاية. وبهذا التفسير حافظت الفيثاغورية المتأخرة على أسس نظريتها المبكرة فى ثنائية مبادىء الوجود (١٥٩).

ونعلم أن الفيثاغوريين المبكرين قد قالوا أن طبيعة الوجود ثنائية ووافقهم المتأخرون وقالوا : ففى الوجود المحدود واللامحدود وكل ماينشأ عن هذين المتعارضين من صفات يظهر ، بأن فى الوجود تعارضاً ورفعوا أنواع هذا التعارض إلى عدد ممتاز فى نظرهم هو العدد ١٠ ، فقالوا إن أنواع التعارض فى الوجود عشرة هى :

أولا : محدود ولامحدود — ثالثا : الوحدة والتعدد

ثانيا : فردى وزوجى — رابعا : المستقيم والمنحنى

---

(١٥٩) د. أميرة حلمى مطر ـ المرجع السابق ـ ص ٧٨ر٧٩.

خامسا : المذكر والمؤنث	ثامنا : الخير والشر
سادسا : النور والظلمة	تاسعا : الساكن والمتحرك.
سابعا : المربع والمستطيل	عاشرا : اليمين واليسار.

وهذه اللوحة ليست قديمة وإنما قال بها الفيثاغوريون الذين كانوا فى العهد الثانى من عهود المدرسة الفيثاغورية. ونقصد به عهد فيلولادس – فعنده نجد هذه اللوحة كاملة، أما عن المدرسة القديمة فلا نجد إلا إشارات عابرة لبعض أنواع التناقض.(١٦٠).

وقد قال فيلولاوس بأن العناصر المؤلفة للوجود لابد قطعا أن تكون مناظرة للأشكال المنتظمة : وأول الأشكال المنتظمة : المكعب وهو يقابل التراب ثم الشكل الهرمى ويقابل النار . والمثمن المنتظم ويقابل الهواء. وذو العشرين وجها المنتظم يقابل الماء، أما العنصر الخامس فيحوى جميع هذه العناصر الأربعة وهو أكمل الأشكال المنتظمة، وهو ذو الإثنى عشر وجها المنتظم.

وقد قال أفلاطون فى «طيماوس» بمثل هذه النظرية وذلك حين قال بأن الذرات المكونة للعناصر لها أشكال مختلفة توافق ماذكرناه آنفاً (١٦١)

تعقيب

أراد فيثاغورس أن يجعل علم الحساب هو الدراسة الرئيسية فى علم الطبيعة، فقد رأى أن الأشياء جميعها أعداد.

---

(١٦٠) د. عبد الرحمن بدوى - المرجع السابق - ص ١٠٩.
(١٦١) نفس المرجع ص ١١٢ - ١١٣.

ونعلم أن الفيثاغوريين لم يفسروا الحركة والكون والفساد. وهى أمور بادية فى العالم المحسوس، ولم يبينوا علة ثقل التراب والماء وخفة النار وسائر الخصائص فى الأجسام المحسوسة. ولكنهم ركبوا الأجسام الطبيعية من الأعداد، أى أنهم ركبوا أشياء حاصلة على الثقل والخفة من أشياء ليس لها ثقل ولاخفة.

وهذا هو السبب فى أنهم لم يضيفوا فى العلم الطبيعى رأيا جديداً بل نقلوا عن أنكسيمندريس وبالأخص عن أنكسيمانيس فتصوروا العالم كائنا حسياً - حيواناً كبيراً- يستوعب بالتنفس خلاء لامتناهيا، وهو عبارة عن هواء غاية فى اللطافة ضرورى للفصل بين الأشياء، ومنعها من أن تتصل فتكون شيئا واحداً.

وقد طبق الفيثاغوريون النسب الرياضية على تخطيطهم للكون و العالم والسماء. فلم يسلموا بوجود عوالم لامتناهية كما قال الملطيون بل قال أحدهم وهو بترون Petron أن بالوجود ١٨٣ عالما مرتبا على هيئة مثلث، وجعلوا الأشياء تحدث بالتكاثف والتخلخل ، لابتحول بعضها إلى بعض لأن الأعداد نظام ثابت متجانس، وقالوا بالدور وعودة الأشياء هى بأنفسها غى أجال طويلة (السنة الكبرى) إلى غير نهاية. ويروى فى هذا الصدد ، أن أوديموس تلميذ أرسطو قال مخاطبا تلاميذه(إذا صدقنا الفيثاغوريين فسيجيء يوم نجتمع ثانية فى هذا المكان. فتجلسوا كما أنتم لتستمعوا إلىّ، وأتحدث أنا إليكم كما أفعل الآن) (١٦٢).

---

(١٦٢) Aristotle , Metaphysica BI, Ch, 8, and Physica BIV, Ch, 6.

وأيضا يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص - ٢٢ و ٢٣.

ثانيا : النفس

أ - تمهيد

كانت تعاليم فيثاغورس تستند إلى إثبات أن النفس ذات جوهر إلهى، وأنها خالدة، وإن طبيعة الإنسان ثنائية، أى أنه مؤلف من نفس وبدن. ففى حين أننا نجد البدن فانياً، نجد النفس الموجودة قبل حلولها فى البدن خالدة. والنفس قد سجنت فى البدن وتعيش» فيه وكأنها فى قبر، لأنها تتلقى عقاباً على ذنب اقترفته، وهى تظل خاضعة لضرورة الحلول فى بدن آخر حينما تنفصل عن بدنها فى اللحظة التى ندعوها موتا، فالفضاء ممتليء بالأنفس التى تنتظر حلولها في الأبدان من جديد. (١٦٣).

ويرى فيثاغورس أنه لايجوز لأحد أن يلتمس الفرار بالانتحار، لأننا ملك لله، هو راعينا. ومالم تشأ لنا إرادته الفرار، فلا يحق لنا تهيئته لأنفسنا بأنفسنا.

ويرى أن أعلى درجات تطهير النفس، هو العلم الذى لايجعل الهوى أساسا له، وأن من يستطيع تكريس نفسه لذلك لهو الفيلسوف الحق الذى فك الأغلال التى تربطه بعجلة الميلاد. (١٦٤).

ب - تعريفها وعلاقتها بالبدن.

وصلت إلينا أقوال متضاربة تنسب للفيثاغوريين عن رأيهم فى النفس. فتجد عند أفلاطون رأيا لبعضهم يقول : أن النفس نوع من النغم، ومعنى ذلك أن الحى مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد ، واليابس والرطب) والنغم هـــو تـــوافق

---

(١٦٣) شارل فرنر - الفلسفة اليونانية - ترجمة تيسير شيخ الأرض - ص ٣٦.

(١٦٤) برتراند رسل - تاريخ الفلسفة الغربية جـ ١ - ص ٦٧ - ٦٨.

الأضداد وتناسبها، بحيث تدوم الحياة مادام النغم وتنعدم بانعدامه. (١٦٥)

وهذه من غير شك نظرية أطباء الفيثاغوريين أو بعضهم وهى صادرة عن فكرتهم العامة (العالم عدد ونغم) ، ومخالفة لأمورا جوهرية فى مذهبهم، فإن النغم نتيجة توافق الأضداد، فإذا كانت النفس نغما، لزم من جهة أن ليس لها وجوداً ذاتيا - والفيثاغورية تؤمن بالخلود - ولزم من جهة أخرى أن ليس لها وجوداً سابقا على عناصر البدن - والفيثاغورية تؤمن بالتناسخ. (١٦٦).

ويذكر أرسو هذه النظرية ولايعزوها للفيثاغوريين. (١٦٧) ويضيف إليها صراحة قولين :

القول الأول : أن النفس هى هذه الذرات المتطايرة فى الهواء والتى تدق عن إدارك الحواس ولاترى إلا فى شعاع الشمس. وتتحرك دائما حتى عند سكون الهواء.

فكأن أصحاب هذا الرأى أرادوا أن يفسروا الحركة الذاتية في الحيوان فاعتقدوا أن هذه الذرات المتحركة دائما تدخل في جسمه وتحركه. ولعلهم ظنوا أن هذا التصور يفسر أيضا كون المولود يجد ساعة ميلاده نفسا تحل فيه ، وهم على كل حال يتابعون معاصريهم فيتصورون النفس مادية وإن جعلوها مادة لطيفة جداً.

والقول الآخر : يذهب إلى أن النفس هى المبدأ الذى تتحرك به هذه الذرات. (١٦٨) وهو قول يخيل إلينا أنه رأيهم الحق، وهو أرقى من القولين السابقين، بحيث تكون النفس عندهم مبدأ أو علة توافق الأضداد فى البدن وعلة حركته جميعا. (١٦٩).

---

(١٦٥) Plato : Phaido, 85 c and 86d.

(١٦٦) Ibid, 92 A, B, C.

(١٧٧) Aristotle : DE Anima, BI, CH. 4.

(١٦٨) Ibid: BI, Ch2.

(١٦٩) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية ص - ٢٣ .

وقد ناقش أرسطو قولهم بأن النفس إئتلاف، فذهب إلى أن الائتلاف تناسب ما، أو تركيب بين الأشياء الممتزجة، ولايمكن أن تكون النفس شيئا من ذلك، وأيضا فإن التحريك لايأتى من الإئتلاف بل من النفس، وقد ناقش أيضا قولهم بأن النفس عدد ، فقال كيف نتصور وحدة تتحرك؟ وبأى شيء تتحرك هذه الوحدة؟ وكيف يكون ذلك مادامت بغير أجزاء، وبغير تباين ؟ - وأيضا مادام أنصار هذا المذهب يقولون إن الخط المتحرك يولد السطح والنقطة تولد الخط، فإن حركات وحدات النفس هى أيضا خطوط لأن النقطة وحدة تشغل موضعا، ويجب أن يكون عدد النفس عندئذ فى حرية ما، ويشغل موضعا - أيضا فإذا طرحنا من عدد عدداً، أو وحدة، فالباقى عدد آخر. والنباتات والحيوانات، على العكس، تستمر فى الحياة إذا انقسمت، ويظهر فيها عين النفس. (١٧٠) ومن ثم يتضح أن النفس واحدة كما قال أرسطو.

وفى مقابل نظرية فيثاغورس عن النفس. توجد نظرية قال بها أحد أطباء الفيثاغوريين وهو «الكمايون» جاءت نتيجة لتفسيراته الطبية للصحة والمرض. وهى نظرية تختلف فى طابعها العلمى التجريبى عن نظرية فيثاغورس القديمة التى كانت ترى فى نظرية النفس حقيقة الهية مستقلة عن الجسد كل الأستقلال. وتعد وجودها فيه بمثابة سجن تحاول الخلاص منه. (١٧١).

ويذكر أفلاطون هذه النظرية وينسبها إلى سمياس الطبيب تلميذ فيلولاوس ومؤدى هذه النظرية أن النفس أشبه بنعم القيثارة، فيه من الحرارة والبرودة ما في أوتار القيثارة من غليظ ورفيع الأصوات ومن توازن هذه الأضداد يحدث النغم، فإن

---

(١٧٠) Aristotle: Op. Cit B. I _ Ch, 4 4 - 9 AI, 10

(١٧١) د، أميرة حلمى مطر الفلسفة عند اليونان ص ٨١ ـ ٨٢.

إختل التوازن بينها تلاشى النغم وأصاب النفس الموت حتى قبل أن يبلى الجسم (١٧٢).

وقد قال الكمايون أيضا أن الأنفس تشبه الأجرام السماوية وتتحرك حركة أزلية فى دوائر، فهناك تعادل بين الدوران والخلود، ومن ناحية أخرى، يفنى الناس لعدم استطاعتهم الرجوع إلى أصل وجودهم. (١٧٣). لأن دورة الحياة ليست دائرة بل خطا منحنياً غير مغلق، ويمكن أن نفسر قوله بأن الحياة عملية تجرى إلى الفناء. أما النجوم والأنفس فلا تسير إلى الفناء بل دورانها أزلياً. (١٧٤).

ج ـ التطهير :

قدم الفيثاغوريون مجموعة قواعد لتطهير النفس، وأخرى لتطهير البدن. وهذا الموضوع يرتبط بعقيدة التناسخ.

ونعلم أن الرغبة في التطهير والخلاص مفطورة فى أفاضل الناس. (١٧٥) وأمتدت جذورها قبل فيثاغورس إلى الأسرار الأورفية وغيرها من الطقوس الدينية، لكن فيثاغورس هو فى الأرجح أول من جمع بين التطهير والخلاص، وحاول أن يدمجها فى الرغبة فى المعرفة وبخاصة المعرفة بالرياضة والتناسب والموسيقى».

---

(١٧٢) Plat Phed 8 G-D.

173ـ Aristotle. Problemata, 9 16 A 33,
Tus Anthropus Phesisa Alcamaion
dia tuto apollysthai oti u dynantai
Ten archen to telei prosapsai
وأيضا جورج سارتون جـ ١. ص ٤٤٧

(١٧٤) جورج سارتون ـ تاريخ العلم ـ جـ ١ ص ٤٣٧ ـ ٤٣٨.

(١٧٥) جميع الألفاظ الدالة عليهما ، فالخلاص يقابله Soteria, Lysis, appalage والتطهير يقابله Catharsis, Catharmos Lysis
جورج سارتون ـ تاريخ العلم . جـ ١ص ٤٤٧.

ويرى أعظم الموسيقيين فى الزمن القديم وهو أرستكسينوس التادنتى (النصف الأول من القرن الرابع ق.م) أن الفيثاغوريين استخدموا الموسيقى فى تطهير الأنفس، كما نستخدم الأعشاب فى تطهير الأبدان، وهذه الإشـارة تطبق عـلى فيثاغورس نفسه أو على أوائل تلاميذه (وأكثرهم اتصافا بالعلم)، بل ذهب فيثاغورس إلى أبعد من ذلك حين أعلن أن طلب المعرفة الخالصة أعظم تطهير، وأن أسمى ضرب من ضروب الحياة هو الحياة النظرية أو التأملية. وهذه الآراء هى البذور التى نبتت فيها آراء أخرى أكمل منها فى كتاب فيدون وفى كتاب الأخلاق النيقوماخية، وهى كذلك بذور العلم الخالص. (١٧٦).

ولكن كيف يتم التطهير عند الفيثاغوريين ؟ أو بمعنى آخر كيف تتخلص النفس من دائرة الولادات المتعددة وتصل إلى مقام الحكمة والعلم ؟

يرى الفيثاغوريون أن الحياة مرحلة صعبة ويتعين على كل من يريد أن يجتازها بنجاح أن يتلقى تدريباً منظماً وأن يطيل فترات الصمت وأن يستبطن نفسه يوميا، ليختبر جوانبها وأهواءها.

ويقول أفلاطون فى فيدون «إن فيثاغورس وأتباعه يرون أن المجهود العقلى هو أسمى صور التطهر، وهو أضمن الطرق لتحرير النفس فى حياتها هذه قبل الموت البدنى، وكان الفيثاغوريون يستخدمون الموسيقى والرياضة لشد أزر النفس وقمع نزوات البدن ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوة الروحية على الفرد، وتتغلب على أى علاقة تربطها بالحس والمحسوس. (١٧٧).

---

(١٧٦) جورج سارتون : تاريخ العلم جـ ١ ص ٤٤١.

(١٧٧) Plato, Pheedo , 66 B.

وأيضا د. محمد جلوب فرحان ـ النفس الانسانية ص ٧٦.

د ـ التناسخ :

تصور الفيثاغوريون أن النفس يمكن أن تفارق البدن، إما مفارقة مؤقتة أو دائمة، وأنها يمكن أن تعيش في بدن شخص آخر أو حيوان . (١٧٨) ونعلم أن الفيثاغوريين كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الأورفية وأخذو عنها الإيمان بتناسخ الأرواح بما في ذلك تناسخ أرواح الناس إلى الحيوانات (١٧٩). ونعلم أيضا أن الأورفيين هم الذين جلبوا فكرة التناسخ من الشرق كما تذكر المصادر التي تؤرخ لنشأة الأورفية وإنتشارها في العالم اليوناني ولم تكن عقيدة التناسخ عند الفيثاغوريين مجرد مذهب نظري فحسب بل كانت تتطلب إتباع أسلوب خاص في الحياة.

وإذا كان الفيثاغوريون يتفقون مع الأورفيين في الغاية التي يستهدفونها من التناسخ ـ وهي تحرير النفس من عجلة الميلاد أي من دائرة الولادات المتعددة وخلاصها إلى المقام الأعلى حيث السعادة التامة، وذلك بعد سلوك طريق التطهر من الحس وسائر العلائق الأرضية إلا إننا نلاحظ مع هذا أن الطقوس والشعائر التي كان يلتزم بها الفيثاغوريون في هذا المجال تختلف عن مثيلاتها عند الأورفيين من حيث أنها تتخذ طابعا عقليا أخلاقيا عند الفيثاغوريين(١٨٠) وقد قال «ديكايارخوس» إن فيثاغورس علم (أولا أن الروح خالدة، وأنها تتحول إلى ضروب أخرى من الكائنات الحية ثم علم أن كل مايظهر في الوجود يعود فيولد في دورة معلومة، فلا شيء جديد كل الجدة، وأن كل مايولد وفيه دبيب الحياة ينبغي أن ننظر

---

(١٧٨) جورج سارتون. المرجع السابق ـ ١ ص٤٢٠.

(١٧٩) ولتر ستيس تاريخ الفلسفة اليونانية.

T. St o Ce : Acritical history of Greek philosophy Macmillan and Co,W. Limited London1971 P. 37.

(١٨٠) د. محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص٧٥

إليه جميعا نظرتنا إلى أبناء الأسرة الواحدة.

ويمكن إجمال رأى الفيثاغوريين فى مسألة النفس بعد الموت فى النقاط الآتية :.

أولا تهبط النفس بعد الموت إلى الحجيم وذلك لتتطهر بالعذاب.

ثانيا : تعود النفس إلى الأرض وتتقمص جسما بشريا أو حيوانيا أو نباتا.

ثالثا : تظل النفس مترددة بين الأرض والحجيم حتى يتم تطهيرها مثلما قالت الأورفية (١٨٢)

ولأكمال الصورة المعبرة عن أراء الفيثاغورية عن مصير النفس نورد الأراء التى أدلى بها فيثاغورس نفسه. أو تلك الأراء الى تكشف عن التعليمات التى وصفتها الفيثاغورية لأتباعها.

أولا : يروى عن فيثاغورس أنه كان يدعى أنه قد تجسد للمرة الخامسة وأنه قد ذكر حيواته السابقة.

ثانيا : تعلم الفيثاغورية أتباعها بعدم جواز مخالفة النظام الذى وضعته الآلهة بالانتحار أو بإهلاك الحيوان فيما عدا التضحية (١٨٣)

ولقد تهكم اكسينوفان من فيثاغورس لاعتقادة بالتناسخ فقال أن فيثاغورس (مر ذات يوم برجل يضرب كلبا فأخذته الشفقة فصاح وهو ينتحب أمسك عن ضربة : ياهذا أنها نفس صديق لى لقد عرفته من صوته (١٨٤).

---

(١٨١) C nford E. M. From religion to philosophy Harper tar chbooks - New yourk . 1957. P. 201.

وأيضا، برتراندرسل ـ تاريخ الفلسفة الغربية ـ الكتاب الأول ترجمة د. زكى نجيب محمود ص ٦٧

(١٨٢) د. محمد جلوب فرحان النفس الإنسانية ص ٧٦.

وأيضا يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٣.

(١٨٣) يوسف كرم .مرجع السابق : ص ٢٣ .

(١٨٤) نفس المرجع : ص ٢٤ .

خلاصة القول لقد رأى الفيثاغوريون أن النفس خالدة أى أنها لاتموت بموت البدن ، وإنها ملكه الانتقال من جسم إلى جسم آخر أقل أو أكثر كما لا من الجسم الأول

ويبدو أن هذه التجسدات الجديدة خاضعة لدرجة الكمال التي وصلت إليه النفس ، ويفضل بين المرات المتتاليه التى تتجسد فيها من جديد نفس من النفوس . فترات طويله ، تخضع أثنائها النفس لإختبارات الغرض منها تطهيرها . وقد صور « بوليتيوت Polygnote فى القرن السادس ق.م فى الصور الشهيرة التى كان يزدان بها معبد « دلفى » العقوبات الشديدة التى وعدت بها النفوس المدنسة (١٨٥)

تعقيـــــــب

ومن ثم يتضح أنه لابد للنفس فى نظر الفيثاغوريين أن تجتاز سلسة طويلة من دروب الوجود ، يتحدد أثنائها فى كل مرة نمط حياتها من خلال الأعمال التى قامت بها فى كل وجود سابق ، فهناك قانون لايرحم يحكم عليها بأن تتحمل المشقات التى ألحقتها بالآخرين ومع ذلك لايبقى عقابها دون نهايه ، فهى حينما ترتفع إلى مستوى معرفة القانون الذى يخضع له العالم وتعيش فى العداله والقداسة لابدلها من أن تجد حريتها وذلك حين تتحلى بالفضائل. فالفضيله فى جوهرها تطهير تنفصل به النفس عن العوائق البدنية ومصيرها الافلات من « عجله الولادات » فى سبيل تذوق السعادة الأبدية تذوقا كاملا ، وهذه السعاده المحفوظه لها بسبب طبيعتها إلهيه (١٨٦)

---

(١٨٥) – البير ريفو الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها . ترجمة د. عبد الحليم محمود و د/ أبو بكر ذكرى ص ٦٥ . ٦٦ . ٦٧

(١٨٦) – شارل فرنر الفلسفة اليونانية ترجمة تيسير شيخ الأرض ص ٣٦

ميز الفيثاغوريون بين النفس والجسم ورأو أن النفس يمكن أن تفارق البدن . إما مفارقة مؤقته أو دائمة وأنها يمكن أن تعيش في بدن شخص أخر أو حيوان (٤٧).

وقد رأى الكمايون وهو فيثاغورى متأخر أن مأوى النفس ليس الصدر بل المخ ، ومركز الوظائف العليا : التعقل أو الحكم ويصلها هناك عن طريق قنوات دقيقه الانطباعات التى تلتقطها أجهزه الحواس . والنفس : وهى محرك الجسم تمتاز مثل النجوم بخاصة التحرك بذاتها حركه منتظمه لاتنقطع أبدا .

(٤٨) وقد إحتفظت الفيثاغوريه من عبادة ديونيسوس بمبدأ إستمرار الحياة فى دورات متعاقبه فيها الموت والحياة وأخذت عن الأورفيه فكرة المصدر الالهى للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيئتها التى بسببها سقطت من السماء إلى الأرض وسجنت فى الجسم الذى ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطه الزهد وطقوس الطهارة المختلفة

ثالثا الدين والأخلاق

لم تصل إلينا نصوص صريحة عن عقيدة الفيثاغوريين فى الألوهيه أما ما يذكر عن أنهم كانوا يضعون (الواحد) فوق الأعداد والموجودات ويجعلونه مصدرها جميعا ، فتأويل أفلاطونى . فكل ما يمكن أن يقال إنهم طهروا الشرك الشعبى من أدرانه ، ونزهوا الآلهه عما ألحقت بهم المخيله العامه من نقائص وذلك بتأويل الأساطير تأويلا مجازيا (١٨٧) ونعلم أن فيثاغورس كان متصوفاً وأن تصوفه يعد ضرباً من التصوف العقلى الفريد من نوعه ويقال أنه كان ينسب إلى نفسه صفات شبيهه بالصفات الإلهيه وتنسب إليه عبارة يقول فيها

هناك ناس وهنالك آلهة . كما أن هنالك كائنات مثل فيثاغورس لاهم من هؤلاء ولا أولئك (١٨٨)

وربما كان يعنى بهذه العبارة أنه من الصفوة وليس من العامة وليس إلها

ونعلم أن المدرسة الفيثاغوريه كانت تعد نظام من الأخوة كأنها دير أو معبد نجميع الطلبه كانوا يلبسون زيا واحدا أبيض . وكانوا يعيشون معيشه زهد ببساطه ولا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام ولايسرفون فى طعام أو شراب ولا يكثرون من الضحك أو الاشارة أو الكلام ولا يحلفون بالآلهة لأن واجب المرء أن يكون صادقا بغير قسم وكانوا يحاسبون أنفسهم آخر النهار على ما فعلوه ، فيسأل كل واحد منهم نفسه عن الشر الذى ارتكبه والخير الذى قدمه والواجب الذى أهمله (١٨٩) ومن ثم يتضح أن الذى كان يميز الفيثاغوريين عن غيرهم إنما كانت طريقه الحياة التى إنفردوا بها عن سواهـــم ويخالفون فيها بقيه الرجال كل المخالفة ، لقـد

---

١٨٧) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانيه ص ٢٤
١٨٨) برتراند رسل تاريخ الفلسفة الغربيه الكتاب الأول ص ٦٦ . ٦٧
١٨٩) د/ أحمد فؤاد الإهوانى فجر الفسلفة اليونانيه قبل سقراط ص ٧٥

كانت ثيابهم من الكتان المنسوج صبغة لها . وكان لايدخل غذاءهم السمك وأغلب اللحوم وبعض الخضروات والفول ، ويلمّح المؤلفون الهزليون تلميحات كثيرة إلى هذه العادات الغريبه التي يقرب « هيرودوتس بينها وبين عادات المصريين ، وقد وصلتنا مجموعه من التعاليم الفيثاغوريه وهى تمدنا بمعلومات مفيدة . نجد فيها نواهى تذكر بأقدم الامتناعات والتطهيرات كتلك التى لايزال القصص الشعبى (الهندى الأوروبى) يحتفظ بعدد كبير منها (١٩٠)

ونشير إليها فيما يلى

١- أن تمتنع عن أكل الفول (وقد برر هراقليدس تحريم الفيثاغوريين لأكل البقوليات وذلك لاعتقادهم الغريب أن إذا وضعت البقول فى قبر جديد وغطيت لمدة أربعين يوما فإنها ستأخذ شكل إنسان) (١٩١)

٢- الا تلتقط ما قد سقط

٣- الا تلمس ديكا أبيض

٤- الاتكسر الخبز

٥- الا تخطو من فوق حاجز

٦- الا تحرك النار بالحديد

٧- الا تاكل من رغيف كامل

٨- الاتنزع الزهر من اكليل

٩- الاتجلس على مكيال

١٠- الاتاكل قلبـــا

---

(١٩٠) البيرريفو الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص ٦٣ . ٦٤

(١٩١) W.K.C. Guthrie _ History of Greek Philosophy Vol . I - P 164

(ونحن نعلم أن الفيثاغوريين كانوا يمتنعون عن أكل اللحوم وقد ألف فرفريوس رسالة فى الامتناع عن أكل اللحوم مما يدل على أثر الفيثاغوريه حتى القرن الثالث بعد الميلاد . ولكن ارستكسينوسي يذهب إلى أن فيثاغورس لم يمتنع عن أكل اللحم على الإطلاق ، بل لحم الثور الذى يقوم بحرث الأرض والكبش . ويبدو أن تحريم ذبح الحيوان يتصل إتصالا وثيقا بعقيدتهم فى التناسخ فمن الممكن أن توجد روح الانسان فى بدن الحيوان الذى يذبح (١٩٢)

١١- ألا تمشى فى الطرق العامه

١٢- الاتسمح للعصافير أن تنشأ أعشاشها فى دارك

١٣- إذا رفعت القدر علي النار ، فلا تترك أثارها على الرماد بل إمزج الرماد بعضه فى بعض

١٤- لاتنظر إلى المرآة بجانب الضوء

١٥- إذا ما نهضت من فراشك . فاطو الفراش وسو موضع جسدك منه (١٩٣)

ولكن ما السبب هو الذى دعا فيثاغورس إلى تحريم بعض أنواع الأطعمه ؟ هل يمكن أن يكون هذا هو السبب تعليله للقرابه بين الحيوان والانسان ؟

فلم يمكن التحريم إذن قائما على الرفق وعلى أسس صوفيه بل كان تحقيقا لفكرة التحريم فقط) المرتبطة بعقيدتهم فى التناسخ ولقد نسب الفيثاغوريون إلى الأعداد صفات أخلاقيه فقالوا مثلا أن العدد واحد يدل على السبب والعدد إثنين على الرأى والعدد أربعه يدل على العدل ولهذا العدد مقام كبير عند الفيثاغوريين لأنه أول عدد حاصل ضرب عدد فى نفســه ، والعدد خمسة هو مبــدأ الزواج لأنه

---

(١٩٢) - د/ أحمد فؤاد الأهوانى المرجع السابق ص ٧٦ - ٧٧
وأيضا ريكس وورنر فلاسفة الاغريق ص ٢٣

(١٩٣) برترندرسل المرجع السابق ص ٦٥ . ٦٦

(١٩٤) د/ محمد جلوب فرحان النفس الانسانيه ص ٧٤ - ٧٥

حاصل الجمع بين العدد الذى يدل على المذكر والعدد الذى يدل على المؤنث ، والعدد سبعة يدل على الفرصة وإعتقدوا أنه عن طريق هذا العدد تنقسم الحياه الانسانيه ، والعدد عشرة) هو أكمل الاعداد وهو الوحدة الرئيسية التى تشمل كل الأشياء الأخرى خصوصا إذا لاحظنا أن العدد عشرة هو حاصل جمع الاعداد الاربعة الأولى ، ولهذا إرتفع به الفيثاغوريون كما إرتفع به من بعد الأفلاطونيون الذين إتجهوا إتجاها فيثاغوريا مثل إسبوسيبوس إلى مرتبة الآلهه لأن هذا العدد هو أصل الوجود (١٩٥) ، وكذلك ربط الفيثاغوريون بين المحدود واللامحدود وبين المذاهب الأخلاقية فقالوا إن المحدود هو الخير وأن اللامحدود هو الشر (١٩٦)

تعقيـــــب

إن الفيثاغوريين لم يصنعوا أخلاقا بالمعنى الحقيقي بالرغم من إنهم كانوا يسيرون على قواعد علميه معينه . وكانت نظرياتهم العلميه مختلطه بطابع أخلاقى ويتضح هذا من نسبتهم للأعداد صفات أخلاقيه معينه . وليس معنى هذا أنهم قد وضعوا علم الأخلاق إذ أنهم لم يفكروا تفكيرا نظريا فى الأسس النظريه التى يجب أن تقوم عليها قواعد السلوك الأخلاقى

ومن هذا نستطيع أن نقول إن الفيثاغوريين لم يضعوا علم الأخلاق بل هم سلكوا فحسب سلوكا أخلاقيا عمليا

---

(١٩٥) د/ عبد الرحمن بدوى ربيع الفكر اليونانى ص ١١٥-١١٦
وأيضا م . تايلور الفلسفة اليونانية – مقدمه ترجمة د/ عبد المجيد عبد الرحيم ص ٢٤-٢٥
(١٩٦) د/ عبد الرحمن بدوى المرجع السابق ص ١٠٩

الخاتمة

يمكن إيجاز أهم النتائج التى إنتهينا إليها من هذا البحث فى النقاط الأتيه :

(١) كانت الفيثاغوريه جماعة دينيه أخلاقيه صوفيه . حاول أصحابها أن يبتعدوا عن الحياة المضطربة التى كانت تحياها بلاد اليونان فى ذلك العصر لكن هذا الطابع الأخلاقى العملى لم يكن هو الطابع الذى تلاه تفكيرهم العلمى بل الأحرى أن يقال إن تفكيرهم العلمى هو الذى أثر على تفكيرهم الأخلاقى ، وأنهم بدأوا بالعلم كى ينتهوا إلى الأخلاق .

(٢) دخلت الفلسفة إبتداء من الفيثاغوريه مجالاً أخر فبدلاً من أن كانت مجرد حب إستطلاع أو علم (أصيارت) طريقا للحياة أى دينا فى ذاته أو بد يلا لدين ، فقد حول فيثاغورس لأول مرة الفلسفة إلى شئ يمكن أن ندعوه دينا أو طريقا للحياة ، ونعلم أن المدرسة الفيثاغوريه لم تكن مدرسه فلسفية فحسب بل كانت إلى جانب هذا مدرسة دينيه أخلاقية

(٣) إن فيثاغورس وتلاميذه لم يكتبوا شيئا إذ يبدو أنهم كانوا يتبادلون تعاليمهم مشافهةً ، ولقد فقد مادونه المتأخرون منهم من مصنفات وكل ما ينسب إلى فيثاغورس من (أشعار ذهبيه) ومن (كتب ثلاثه) (المذهب . والسياسه . والطبيعى) فهى منحولة وترجع إلى العهد الثانى . كذلك الكتب المعزوة لتلاميذه المبكرين وأشهرهم (فيلولاوس) منحولة أو مشكوك فيها إلى حد كبير

(٤) كان الهدف الرئيسى للتفلسف عند فيثاغورس هو البحث عن طريقه للحياة تكون أساسا للعلاقه بين الفيلسوف والكون ونجد تاكيدا لهذا عند أفلاطون فى محاورة الجمهوريه حيث يقول

هل نعلم أن هوميروس قد أصبح بذاته أثناء حياته مرشداً لتثقيف فئة معينه من القوم

فهل يوجد أي من تلاميذه يعجب به كأستاذ وينقل للأجيال التالية الطريقة اليوميريه في الحياه كفيثاغورث الذى مجد خصيصا من أجل هذا السبب وعرف أتباعه بممارسة الطريقة الفيثاغورية في الحياة حتى يومنا هذا

(٥) إلى جانب المبادئ الفلسفيه التى قالت بها هذه المدرسة توجد مبادئ صوفيه ومذاهب متصله الزهد والعبادة . ولذا يجب على مؤرخ الفلسفة أن يميزتمييزا دقيقا بين المذاهب الفلسفيه الخالصه في هذه المدرسة وبين مذاهبها الدينيه والأخلاقيه خصوصا وقد أفضت عدم التفرقه بكثير من المؤرخين إلى الخلط والتناقض في فهم مذهب الفيثاغوريين

(٦) تضح أصالة فيثاغورس عندما نتسائل عن الوسائل والاهداف من الاتحاد بالخالق ونعلم أن التطهير يكون بالبعد عن اللذات الجسديه وقد أولى فيثاغورس عنايه كبيره لهذه العمليه وأضاف إليها منهجه الفلسفى . ويقال أن المبدأ الأساسي في مذهبه هو الأخوة لكل الموجودات الطبيعيه . وهذا المبدأ له أصوله في العصر السابق عليه لدى أورفيوس

(٧) كان الفيثاغوريين أعظم الأثر في تاريخ الفلسفة اليونانيه فباعتراف الفلاسفه اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم ينكر أثر الفيثاغوريين عليه سواء كان هذا التأثير إيجابيا

كما نجد عند إنبادوقليس وسقراط وأفلاطون أو سلبيا كما يظهر عند الاثليين والسقسطائين وأرسطو) ولقد أثر فيثاغورس على أفلاطون فأخذ عنه نظريته في تناسخ النفوس

كما تعلم الأفلاطونيون المحدثون من الفيثاغوريين وأثرت الفيثاغوريه في كتب فيلون الذى إستفاد بتيماوس كما كتب فورفوريوس وياميليخوس وكلاهما من قادة الأفلاطونيه المحدثه كتباً عن سيرة فيثاغورس

(٨) لم يقتصر تأثير هذه المدرسة على الفكر الاغريقى ، بل تعداه حتى ظهر فى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) فى جماعه إخوان الصفا فى بغداد) إذ صنعوا مثل ما صنع فيثاغورس ، فوضعوا تعاليم فكريه ثقافيه تبادلوها فى حلقه مغلقه قاصرة على المريدين ، محاطة بسياج من السريه وبسبب هذا لم تلق حركه إخوان الصفا ، فى العالم الاسلامى ترحيبا بل لقيت ريباً وحذرا مخافة أن يكون فى باطنها أفكار مذهبيه أو سياسيه هدامه

وقد وجدت الفيثاغوريه الحديثه أكبر تأثيراً لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعه والغنوصيين . فكان لفكرة الاعداد عندهم مكانه كبيره لدى طوائفهم المختلفه . ثم أثرت أيضا فى الاسماعيليه كما كان للفيثاغوريه الحديثه تأثيرا على أراء الطائفة المتأخرة التى إنفصلت عن الشيعه الاثنى عشرية مؤخرا ثم عن الإسلام كله وهى البهائية

الباب الثانى

المعرفة عند فلاسفة اليونان

ويشتمل على أربعة فصول

الفصل الأول

المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون

الفصل الثانى

نظرية المعرفة عند أفلاطون

الفصل الثالث

نظرية المعرفة عند أرسطو

الفصل الرابع

المعرفة لدى فلاسفة اليونان فى العصر الهلينستى

مقدمة

مقدمة

تعد نظرية المعرفة مبحثاً من مباحث الفلسفة الحديثة ولكن يمكننا أن تتلمس البدايات الأولى لهذا المبحث لدى فلاسفة اليونان .

وتهتم هذه النظرية بالبحث في إمكان العلم بالوجود أو العجز عن معرفتة . وهل في وسع الإنسان أن يدرك الحقائق وأن يطمئن إلى صدق إدراكه وصحة معلوماته .

أم أن قدرته على معرفه الأشياء مثاراً للشك وإذا كانت المعرفة البشرية ممكنه وليست موضعاً للشك في حدود هذه المعرفة؟ أهي احتماليه ترجيحية أم أنها تتجاوز مرتبه الاحتمال إلى درجة اليقين ؟ ثم ما منابع هذه المعرفة وما أدواتها؟ أهي العقل أم الحس أم الحدس؟ ثم ما طبيعة هذه المعرفة وحقيقتها؟ وما علاقة الأشياء المدركه بالقوى التي تدركها؟

ومن ثم يتضح أن مبحث المعرفة يعد مبحثاً فلسفياً جاداً أصيلاً يهتم بدراسة أساسيات المعرفة وبيان موضوعاتها وانواعها ودرجاتها ومصادرها .

ومعايير صدقها . ونعلم أن نظرية المعرفة ليست مبحثاً تجريبياً . وإنما هي توضيح تصورات أو مفاهيم ويتسع مجال الدراسة في ميدان المعرفة ليشمل إمكان قيامها وحدودها وصحتها ثم الطرق الموصله إلى إكتسابها وأخيراً موضوعاتها ويظهر هذا المبحث الأخير مدى إرتباط مبحث المعرفة بمبحث الوجود .

ونعلم أن فلاسفة اليونان قد وضعوا اللبنات الأولى للبحث في المعرفة فهم أول من بحثوا في إمكان قيامها ومصدرها وأنواعها وحدودها . ولما كان موضوع هذا البحث هو المعرفة عند فلاسفة اليونان .

فإني سوف أعرض لما قدمة اليونان من إسهامات تعد اللبنات الأولى للبحث في هذه النظريه وقد اعتمدت في إعداد هذا البحث على المنهج التاريخي التحليلي المقارن حيث التزمت بالعرض التاريخي لتطور البحث في المعرفة مقارناً بين آراء الفلاسفه . ويتألف البحث من مقدمة وأربعة فصول وخاتمه .

قمت فى المقدمة بالتعريف بالبحث وتوضيح أهميته والإشارة إلى المنهج المستخدم فى إعداده .

أما الفصل الأول فعنوانه المعرفه لدى فلاسفه اليونان السابقين على أفلاطون وقد عرضت فيه لآراء كل من هيراقليطس وبارمنيدس وانبادوقليس وانكساجوراس وديموقريطس والسوفطائيين وسقراط وصفار السقراطيين .

وأما الفصل الثانى فعنوانه نظريه المعرفه عند أفلاطون وقد تناولت فيه بالدراسة العناصر الآتيه

١- موقفه من آراء السابقين .

٢- تعريفه للمعرفه وموضوعها .

٣- أنواع المعرفه .

٤- منهج تحصيلها .

٥- تبريرة للخطأ .

وأما الفصل الثالث فعنوانه المعرفة عند أرسطو وقد عرضت فيه لموقفه من نظرية المثل الأفلاطونيه ولتعريفه للعلم وتصنيفه للعلوم . ولما قدمة من بحوث عن وسائل المعرفه .

وأما الفصل الرابع فعنوانه المعرفة لدى فلاسفة العصر الهلنستى وقد عرضت فيه لآراء الأبيقوريين والرواقيين والأفلاطونيين المحدثين والشكاك التجريبيين .

وأما الخاتمة فقد دونت فيها أهم ما انتهيت إليه من نتائج.

الفصل الأول
المعرفة لدي فلاسفة اليونان السابقين علي أفلاطون

تمهيد

يمكننا تلمس البدايات الأولى للبحث فى المعرفة لدى فلاسفة اليونان ، ابتداء من هيراقليطس وانتهاءاً بالمدارس السقراطية الصغرى ، فكل هؤلاء الفلاسفة بحثوا فى وسائل المعرفة وكيفية الادراك .

وسوف نقوم هنا بعرض أراء هؤلاء الفلاسفة حول هذا المبحث الهام من مباحث الفكر الفلسفى .

أولاً هيراقليطس

أعار هيراقليطس الأفيسوسى كثيراً من الانتباه للقضايا المتعلقة بنظرية المعرفة ، حتى يمكن القول انه يعد مؤسس نظرية المعرفة فى اليونان القديمة ، فثلث ما حفظ من كتاباته مخصص بالتحديد لمسائل المعرفة ، والمعرفة مرتبطة عنده أوثق ارتباط بالكوزمولوجيا وبنظرياته حول علم الجمال والأخلاق . (١)

وتقوم المعرفة عنده على الحواس التى يذكر منها ثلاثة : البصر والسمع والشم ، وأهمها جميعاً البصر ، ثم السمع . فالعين أصدق خبراً من الأذن (٢)

والشم له علاقة وثيقه بدخان النار ، فلو تحول كل شيء إلى دخان لميزته الأنوف (٣) ولو امتزجت النار بالبخور لسماها كل شخص حسب مزاجه (٤) والأرواح فى الجحيم تبقى لها حاسة الشم (٥) . ولكن الحواس لا تحكم على

١- ليوكاريس كيسيديس – جذور المادية الديالكتيكية – هيراقليطس ترجمة حاتم سلمان – دار الفارابى – ص٢٤٩

٢- شذرة رقم (١٠) Kathleen Freeman : Ancilla to the Presocratic Philosophers.

٣- شذرة رقم (٢٧)

٤- شذرة رقم (٣٦)

٥- شذرة رقم (٣٨)

الأشياء ، فهى لا تعدو أن تكون نوافذ للمعرفة ، ولذلك كان إدراكنا فى اليقظة أفضل من ادراكنا فى النوم ، لأننا فى النوم نقطع صلتنا بالعالم الخارجى ، ما عدا استنشاق الهواء ولكن الحواس لا تفيدنا إلا معرفة الظاهر المتغير ، أما معرفة الكلمة أو القانون فالذى يدركه هو العقل أو البصيرة وعلينا أن نبحث فى أنفسنا عن ذلك العقل ، ويمكن بذلك أن نعرف حقيقة القانون لأن العقل الذى فينا جزء من العقل الإلهى . غير أن اقتصار الفيلسوف على النظر فى نفسه فقط لا يؤدى إلى كمال المعرفة ، إذ أن الحقيقة فى إدراك وحدة الأضداد فى جميع الأشياء ، وفى المشاركة مع غيرنا مع الناس ، لأن الفكر عام مشترك .

وحيث كانت الحقيقة مؤلفه من طرفين أو ضدين ، فهى نسبية إذا نظرنا إليها فى شطر منها فقط ، أو فى نوع من أنواع الكائنات دون النظر إلى العالم بأسره .

ومعرفة هذه النسبة الثابتة التى تربط بين الأضداد هى الحكمة (٦)

ويرى هيراقليطس أن الفكر أى فهم الأشياء هو مشترك بين الجميع ، ويرى أن الوعى الفردى لا يصبح عقلياً إلا بالارتباط المتحد باستمرار مع العقل الكونى – (أ ١٦) . (٧)

ويرى الفيلسوف فى الفكر (الفضيلة الأسمى) (ب ١١٢) . وفى الشزرة ١٣٤ ، يقول «إن التعليم هو شمس أخرى بالنسبة للمتعلمين» ، والتغليم هو كل معرفة لا ينالها إلا القليلين» وهم الأكثر حكمة (ب ١١٨) . (٨)

ويرى أن الفكر مشترك بين الناس وانه يضعف إبان النوم (ولا يوجد بالنسبة للمستيقظين سوى عالم واحد مشترك وكل من ينام يرجع إلى عالمه

٦- د. أحمد فؤاد الأهوانى – فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط – دار احياء الكتب العربية – عيس البابى الحلبى وشركاه – ط١ – القاهرة – سنة ١٩٥٤ ص ١٢٥ – ص ١٢٦

٧- ثيوكاريس كيسيديس – المرجع السابق – ص ٢٦٥

٨- نفس المرجع – ص ٢٦٤

الخاص) (ب ٨٩) رغم أن الإنسان يبقى مرتبطاً حتى وهو نائم ، بشكل أو بآخر بالكون .

ويقول هيراقليطس (أن النائمين هم المشاركون والصانعون لأحداث العالم (ب ٧٥) وأن كل شخص مستيقظ يرى ما يراه الآخرون ، وهذا يعنى أن الكون مشترك بين الجميع ، أما عند النوم فكل يعيش عالمه الخيالى الخاص والحقيقى هو ما يراه المستيقظ اما النائم فما يراه ذاتى (٩)

- نفس المرجع - ص ٢٦٦

ثانيا : بارمنيدس

بحث بارمنيدس فى مشكلة المعرفة لأن الحواس تدلنا على ان الوجود متغير. فكيف نستطيع أن نفسر هذه المعلومات التى تقدمها لنا الحواس (١٠)

ومن أجل هذا فقد ميزا فى قصيدته فى الطبيعة بين طريقين للمعرفة طريق الحس وطريق العقل « » الاول هو المعرفه الظنية أو الظن (دوكسا Sσεα.) والمعرفة الثانية هى المعرفة العقلية .

أما المعرفة الأولى فليست جديرة بأن تسمى معرفة لأنها آراء وتصورات شعبية وهمية ، بينما المعرفه العقلية هى وحدها المعرفة الحقيقية لأن الحواس تصور لنا الوجود فى شكل تغير . والحقيقه تصبح تبعا للحواس خيالا وحلما فحسب . على حين أن العقل هو الذى يستطيع أن يصور لنا الوجود الحقيقى (١١)

ويقول ان الآلهه قد حذرته من الطريق الاول فقد قالت له عليك أن تبعد بفكرك عن هذا الطريق من البحث ولا تجعل الإلف مع التجارب الكثيرة تدفعك إلى أن تلقى على هذا الطريق عيناً مبصرة ، أو أذنا واعية أو لسانا ناطقا ، بل احكم بالجدل Logos على ما أنطق من براهين ، فلا يوجد أمامك سوى طريق واحد مذكور وهو طريق العقل (١٢)

ومن اجل هذا فقد نشأت عند بارمنيدس تفرقه ذات اهمية أساسية فى الفلسفة هى التفرقه بين الحس والعقل حيث رأى ان عالم الزيف والمظهر عالم الصيرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذى يمثل لنا بالحواس اما الوجود الحقيقى فلا نعرفه الا بالعقل أو الفكر (١٣)

١٠- نفس المرجع ، ص ١٢١

١١- نفس المرجع ، ص ١٢٢

١٢- شذرة ١

١٣- وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمه مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٤ ص ٤٩

ولذا انكر بارمنيدس الحقيقه بالنسبة للعالم المألوف لخبرتنا وأكدأن ما هو حقيقى ليس هو ما يأتى إلينا خلال الخبرة العادية ، ولكن ما نستطيع ان نفكر فيه كدائم وغير متغير (١٤)

وقد ناقش الاستاذ رى فكرة المنهج العلمى عند بارمنيدس وانتهى إلى أن فلسفته النافذة كانت حجر الأساس فى المناهج العلمية حتى اليوم . ذلك أن المنهج العلمى يستند إلى مشاهدة الظواهر المحسوسة ، ولكنه لا يقف عندها ولا يعتمد عليها وحدها ولكنه يرتفع منها إلى معقولات كلية وإلى قوانين ثابتة ، وإلى صيغ عامة رياضية ، هى أعلى من المحسوس وأسمى منه وتدرك بالعقل لا بالحس . فإذا رجعنا إلى بارمنيدس رأينا أنه يقابل بين العالم الحس وبين العالم العقلى ويجعل المظاهر الحسية أثراً لحقيقة معقولة لا تدرك إلا بالعقل (١٥)

ومما سبق يتضح ان بارمنيدس قد قدم اول نقد لو سائل المعرفة وهو نقد غاية فى الاهمية بفصله الحواس عن ملكه التفكير التجريدى اى العقل وكأنهما ملكتان متميزتان كلياً . فقد هدم الادراك نفسه . فحسب رأيه ان كل ما تأتى به الحواس لا ينتج الا اوهاما والوهم الرئيسى الذى تولده تحديداً هو كونها تحملنا على الاعتقاد بان اللاوجود يوجد هو ايضا . وبان للصيرورة نفسها وجوداً هى الاخرى (١٦)

وقال بارمنيدس ان كل ما يتصوره الناس عن العالم وكل ما يظنونه ويرونه ويشعرون به ما هو الا مجرد وهم خالص . فالعقل هو الذى يستطيع الوصول الى الحقيقة ، فالعقل – كما اعلن هو بكل كبرياء كأول المفكرين التجريديين – هو الذى يبرهن دون جدال على أن الحقيقه مختلفة تماما بكل ما فى هذه الكلمة من معنى .

١٤- م . تايلور ، الفلسفة اليونانية مقدمة ، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم مراجعه وتقديم د. ماهر كامل ، مكتبة النهضة المصرية ط١ القاهرة ١٩٥٨ ص ٣٦

١٥- د. احمد فؤاد الأهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص١٣٨ ، ١٣٩

١٦- فريدريك نيتشة ، الفلسفة فى العصر المأساوى الأغريقى ، تقديم ميشال فوكو ، تعريب د. سهيل القش المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط٢ لبنان ، ١٩٨٣ ، ص٧٣

وتكمن اهمية بارمنيدس فى انه وضع الاغريق على طريق الفكر المجرد فجعل العقل يعمل دون الرجوع الى الوقائع الخارجية واعلى من نتائج العقل فوق المدركات الحسية . (١٧)

١٧- و . ك . س . جثرى ، الفلاسفة الاغريق من طاليس إلى أرسطو ترجمة وتقديم . د. رأفت حليم سيف مراجعة د. امام عبد الفتاح امام مطابع الطليعة ، الكويت ، ١٩٨٥ ، ص ٥٧.

ثالثا : أنبادقليس

يعد أنبادقليس من أقدم الفلاسفة الذين حاولوا تفسير نظرية المعرفة تفسيرا كاملا . وقامت نظريته على أساس أن «الشبيه يعرف بالشبيه» فما دام الإنسان يرى الأشياء المختلفة كالجبل والبحر والشجر والرياح ويدركها وكانت هذه الأشياء المختلفة مركبة من عناصر مختلفة هي النار والهواء والماء والأرض ، فلابد أن تكون النفس المدركة مركبة من هذه العناصر أيضا ، لأن «الشبيه يعرف بالشبيه» وهو في ذلك يقول : «بالأرض نرى الأرض ، وبالماء نرى الماء ، وبالأثير نعرف الأثير الإلهي ، وبالنار نعرف النار المهلكة» .(١٨)

وقد اعترض أرسطو على هذا المذهب المادي في النفس – فالنفس مصدر المعرفة – لأن المرجع الأخير في المعرفة هو «التناسب» بين العناصر ، وليست العناصر وحدها ، والمقصود بالتناسب الامتزاج بين العناصر فهل يكون هذا الامتزاج أو التناسب شيئا جديدا يختلف عن العناصر ، أو هو العناصر ؟ ومن الانتقادات الطريفة التي يوجهها أرسطو إلى أنبادقليس أن التسليم بأن العنصر في النفس هو الذي يعرف شبيهه يؤدي إلى أن يكون الحجر موجوداً في النفس لأننا ندرك الحجر . وهكذا (١٩)

جملة القول يستدل أنبادقليس من معرفة الإنسان للأشياء المختلفة ، حسية كانت أم عقلية ، على ان النفس والعقل ماديان مركبان من العناصر ذاتها التي تتركب منها الأشياء المختلفة ، وذلك على أساس مبدأ أن الشبيه يعرف الشبيه ولم يكن أرسطو الوحيد الذي انتقد في القديم أنبادقليس فهذا ثيوفراسطس يعرض مذهبه في الإحساس وفي التفكير مع الكثير من التفصيل ، ثم الرد عليه .

ولما كان طريق المعرفة هو الحواس ، فليس من الميسور أن يبلغ الإنسان

١٨– قصيدة في الطبيعة شذرة ١٠٩

١٩– أرسطو طاليس ٢ كتاب النفس ، نقلة إلى العربية د. احمد فؤاد الأهواني وراجعه على اليونانيه الأب جورج شحاته قنواتى ط١ دار احياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركاه القاهرة، ١٩٤٩، ك١ ف٥ ٤١٠ – ١٠٢١

معرفة الحقائق الكلية للأشياء لسببين : الاول أن الحواس محدودة لا تدرك إلا قدراً محدوداً من الوجود والثانى أن الحياة قصيرة لا تكفى فى تحصيل الحقيقة عن طريق الحواس والحقيقة «لا تبصر بالعين أو تسمع بالأذن» ، أو تدرك بالعقل» ، كما يقول فى استهلال القصيدة . من أجل ذلك لابد من طريق آخر يضاف إلى الحواس والعقل ، وهو طريق الإلهام ، الذى تهبه الآلهة للإنسان ، كما فعل بارمنيدس من قبل ، غير أن بارمنيدس يسعى إلى الإلهة ويذهب إلى مقرها ، أما أنبادقليس فيجلس مكانه حتى تأتى ربة الشعر إليه .

ولا تستفاد المعرفة من حاسة واحدة ، بل من تعاون الحواس جميعا ، وعلينا أن نقبل ما تجلبه لنا الحواس على أنه صادق . بشرط أن نطبق إدراك كل حاسة على الأخرى ، وهذا هو السبيل للوثوق من صدقها .

ومع أنه كان يعد الحواس فى منزلة واحدة ، إلا أنه عنى بالبصر عناية خاصة ، كسائر فلاسفة الإغريق ، والعين التى تبصر كالمصباح الذى يضىء بالنار المشتعلة فى داخله والتى تخترق الزجاج المحيط به . كذلك العين فيها نار داخلية تخترق الأغشية ، كما تخترق الشعلة الزجاج ولكن العين ليست مركبة من النار فقط بل يحيط الماء بالحدقة ، وتمتزج أيضا بجزء من الأرض ، وذلك حتى يمكن أن ندرك الأرض بالأرض والماء بالماء .

ولما كانت المحسوسات بعيدة عن العين التى تبصرها . أو الأذن التى تسمعها فقد افترض أنبادقليس صدور سيال ينبثق بين العين والمحسوس ، ولكنه لم يبين هل هذا السيال يصدر عن العين ليلتقى بالشىء الخارجى ، أم أن هذا السيال أو الشعاع يخرج من الشىء ليلتقى بالعين وينفذ من خلال ما يسميه بالأنابيب أو المنافذ ومن جملة اعتراضات أرسطو أن العين لو كانت مركبة من النار لأبصرت جميع الحيوانات فى الليل .

والأذن كالناقوس ، تستقبل الهواء المتحرك فى الخارج وتقرع طبلة الأذن . غير أنه لم يبين ماذا يحدث داخل الأذن حتى يتم السمع .

ويرجع الشم إلى التنفس، إذ تتطاير جزيئات من الأجسام مع الهواء الذى

تستنشقه . ولذلك إذا أصيب المرء بالزكام أصبح تنفسه عسيرا ، وكذلك الشم .

واللذة والألم من قبيل الإحساسات ، إذ تحدث اللذة من ملاقاة الشبيه للشبيه ويحدث الألم من مقابلة الضد ويعترض ثيوفراسطس بقوله إن اللذة والألم يختلفان عن البصر والسمع وسائرالحواس ، والدليل على ذلك أننا نحس ويكون الإحساس مصحوبا في الغالب بالألم والعقل كالاحساس كذلك . لأنه يتوقف على إدراك الشبيه. والدم هو آلة التفكير، لأن الدم أكثر أجزاء البدن ملاءمة لامتزاج العناصر.

وأعظم الناس ذكاء أولئك الذين تعتدل في دمائهم نسبة العناصر ، وأقلهم ذكاء الذين تضطرب النسبة في دمهم .

وإذا كانت العناصر مائلة إلى التخلخل كان صاحبها بطيء التفكير والحركه ، أما إذا تكاثفت العناصر وتقاربت أجزاؤها فإن صاحبها يكون سريع الحركة ، يهم بفعل كثير من الأعمال ولا ينجز منها شيئا . وإذا تناسبت العناصر في جزء من الجسم أصبح الشخص موهوباً في هذه الناحية ، وهو يعلل بذلك براعة بعض الناس في الخطابة لاعتدال امتزاج العناصر في الحنجرة واللسان ، ومهارة أصحاب الحرف والصناعات لتناسب الامتزاج في اليدين ، واعترض ثيوفراسطس على هذه النظرية بقوله : ليست اليد أو اللسان أو امتزاج الدم المتناسب فيهما هو مصدر المهارة وعلة الامتياز والقدرة . بل هو شخصية الإنسان الذي يأمر يده ، ويحرك لسانه والقلب مركز التفكير ، وليس المخ ، كما ذهبت إلى ذلك عدة مدارس طبية قديمة أيضا . والسبب في ذلك أن القلب ينبوع الدم[20] أو بحد تعبيره «القلب موجود في بحر من الدماء، وهو المكان الذى يسميه الناس العقل ، لأن الدم الموجود حول القلب هو العقل في الإنسان»[21] وحيث كان أنبادقليس من الماديين ، فلا غرابة أن يزعم أن «العقل في جميع الكائنات»[22]

(٢٠) قصيدة في الطبيعة شذرة ٤

(٢١) شذرة ١٠٥

(٢٢) شذرة ١٠٤

وأن «جميع الأشياء فيها عقل وجزء من التفكير»[٢٣]

وكانت اعظم مساهمة قدمها فيلسوفنا فى مجال المعرفة اثباته عن طريق التجربة مادية الهواء الذى لا يرى : فقد كان الرأى السائد قبل «أمبيدوقليس» ان كل فراغ ما هو الاخلاء ، ولكن فيلسوفنا بين خطأ هذا الرأى بعد أن قام بدراسه تجريبية للهواء الذى نستنشقه . وقد قادته ابحاثه الى النتيجة القائله بأن الهواء غير المنظور انما هو شىء ويمكن ان يشغل فراغاً ويولد قوى .[٢٤]

وللتدليل على صحة ما توصل اليه فيلسوفنا أتى بتجربة كافية لأن نسلم له بمنزله رفيعة فى تاريخ العلم، وتجربته هذه تعرف بتجربة الكلبسيدرا[٢٥]

لقد اوضح «امبيدوقليس» انه اذا وضع انسان اصبعه على فتحة المخروط وغمر الكلبسيدرا فى الماء فان الهواء الموجود بداخلها يمنع الماء من الدخول الى أن يسمح الانسان للهواء بالدخول بعد أن يرفع اصعبه فيدخل مقدار من الماء مساء لمقدار الهواء المزاح ، بينما اذا ملئت الكلبسيدرا بالماء ووضعت راحة اليد على الفوهة الواسعة فان الماء لا ينفذ من فوهة المخروط لأن الهواء يضغط على الماء فيمنعه من الخروج فاذا رفع الانسان يده عن الفتحة خرج الماء وحل محله مقدار ساو من الهواء .

والامر يزداد طرافة اذا عرفنا أن هذه التجربة كانت جزءا من بحث اوسع

---

(٢٣) شذرة ١١٠ وايضاد. احمد فؤاد الاهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، ص ١٧٧ : ص ١٨٠

(٢٤) بنيامين فارنتن : العلم الاغريقى حـ١ ترجمه احمد شكرى سالم مراجعه حسين كامل ابو الليف ، مكتبه النهضه ، القاهرة ، سنة ١٩٥٨ ، ص ٦٨ – ٦٩ .

(٢٥) الكلبسيدرا : هى الساعة المائية المستخدمة فى قياس الزمن وهى آله أسطوانية الشكل جوفاء ، احدطر فيها مفتوح بينما الاخر ينتهى بمخروط له فتحة صغيرة ، وقد ظن الباحثون أن امبيدوقليس قد استخدمها فى تجربته لكن هيولاست Hugh Last اثبت – فى مجلة Classical Quarterly - العدد ١٥ ، حـ ٣ –أن الاداة التى استعملها امبيدوقليس ليست الساعة المائية التى قد تسع جالونات من الماء بل هى آله لها نفس المواصفات والآم . وهياناء منزلى صغير تستخدم فى رفع السوائل انظر : – بنيامين فارنتن : المرجع السابق حـ ١ ص ٦٩ .

لاثبات وجود علاقة بين الغلاف الجوى الخارجي وحركة الدم فى جسم الانسان ، فلقد إعتقد أمبيدوقليس أن الدم يتحرك الى أعلى الجسم وإلى اسفل ، فاذا تحرك الى اعلى طرد الهواء من الجسم ، واذا هبط الى اسفل سمح للهواء بالدخول .

ولقد كان لتجربه «امبيدوقليس» السابقة ميزة كبرى . اذ أوضحت أن فى مقدور الانسان أن يتغلب على قصور الادراك الحس . وان يكتشف عن طريق عملية من الاستنباط والاستدلال المبنى على المشاهدة حقائق لن تتصورها مباشرة، وبذلك غزا بالتجريب الدقيق عالما يقع خارج حدود مدركاتنا المباشرة وكشف عن وجود كون طبيعى مادى لا يمكن ادراكه بالحواس وذلك باختبار تأثير هذا الكون على العالم الذى يمكن ادراكه بالحواس [٢٦]

وبالرغم من ان امبيدوقليس قداعترف بأن الحواس عرضة للخطأ الا انه اهتم بالادراك الحس بوصفة مصدرا أساسيا للمعرفة ، واتخذ موقف البطل الزائد عن الحواس فدافع عما تقدمه الحواس لنا من شواهد . [٢٧]

---

(٢٦) د. عبد العظيم انيس : العلم والحضارة حـ١ . الحضارات القديمة واليونانية المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ١٩٦٧ ص ١٧٦ ، ١٧٧

(٢٧) بنيامين فارنتن : المرجع السابق حـ١ ، ص ٦٨ . ٦٩

خامساً : ديموقريطس

جاء ديموقريطس وكان عليه أن يواجه المشكلة الخطيرة التى أثارها بروتاجوراس فى عصره، وهى استحالة العلم والمعرفة ، وذلك بالأضافة إلى ماوجهه السوفطائيون عامةمن نقد هادم إلى مبادىء الأخلاق وقواعد السلوك . (٣٢) فميز بين نوعين من المعرفة : معرفة حسية، ومعرفة عقلية وتأتى المعرفة العقلية عندما لا تستطيع الحواس أن تقدم شيئا ، ولا يوجد لديه فاصل بين الأحساس والتعقل ، فالتعقل كالإحساس عملية فيزيائية .

وقد رأى أن ذرات النفس منتشرة فى الجسم كله ، وتتصل مباشرة مع الذرات فى الخارج . فالشبية يعرف بالشبية وذرات النفس فى الداخل لها معرفة مباشرة بذرات المادة فى الخارج . فالفكر والمعرفة هما تغير فى جوهر النفس يحدث بواسطة التأثيرات الداخلية من الخارج ، نظراً لأن الإحساس هو تغير فى عضو الحس ينشأ من دخول الجزئيات الخارجية الصادرة عن الأشياء . (٣٣)

وفى الجسم الإنسانى توجد هذه الذرات مختلطة بذرات الجسم وتوجد فى كل مكان منه ، إلا أنه يلاحظ أن هذه الذرات تتجمع فى أماكن معينة تجمعاً كبيراً دون الأماكن الأخرى لأن فى الجسم مواضع خاصة بأنواع معينة من الانفعالات . ففى العقل توجد أرقى أنواع الذرات وعن هذا الطريق ينشأ التفكير، وفى القلب نوع أدنى من الذرات وعن هذا الطريق ينشأ الخيال ، كما يوجد نوع ثالث فى الكبد ومنه تنشأ العواطف، والتفكير راجع قطعاً إلى الذرات فالتصورات التى تأتى من الخارج تأتى على شكل ذرات ، والتأثير يتم هنا عن تصور سيال يأتى من الخارج وينتقل إلى أعضاء الحس ومنه إلى العقل . (٣٤)

ورغم اهتمام ديموقريطس بالمعرفة العقلية إلا أنه يعد مؤسس نظرية الأدراك الحسى حيث رأى أن الحواس هى طريق المعرفة بشرط أن تكون الاحساسات صادقة

---

(٣٢) D.D. Runes : The Dictionary of Philosophy, London 1945 . P. 91

(٣٣) م . تايلور . الفلسفة اليونانية مقدمة . ص ٦٠

(٣٤) د. عبد الرحمن بدوى . ربيع الفكر اليونانى . ص ١٥٥

وهي صادقة لأنها واقعية، وتختلف من شخص إلى آخر ، وتختلف عند الشخص نفسه ولكن هذا الأختلاف لا يرجع إلى طبيعتها فهى حقيقية ، بل إلى أعضاء الحس التى تتلقاها وتتأثر بها .

وقد عني ديموقريطس عناية عظيمة بالبصر ، وعنده أن الأشياء الخارجية ينبعث عنها من تلقاء نفسها صور مادية تنطبع فى الهواء بين العين والمحسوس كما ينطبع الخاتم على الشمع، ثم تنعكس هذه الصورة الهوائية على العين وتنفذ إلى داخل الجسم (٣٥) وقد ذهب عند تفسيره للإدراك الحسى إلى التفرقة بين الصفات النسبية المتغيرة التى ترجع إلى الذات المدركة والصفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذات فى الاشياء المدركة ، فمن الصفات الأولى ما يظهر لنا من لون أو طعم أو رائحةفى الأشياء أما النوع الأخر من الصفات فيتلخص فى تلك الصفات التى تنسب للذرات من شكل وحجم وترتيب .

ويعد ديموقريطس بنظريته هذه سابقاً على «لوك» الفيلسوف الانجليزى الذى انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية فى الأشياء ، وترتيباً على هذه التفرقة التى وضعها ديموقريطس استعملت لفظة الاتفاق للدلالة على العنصر النسبى المتغير المصطنع أو الذى يرجع إلى الذات فى حين استعملت لفظة الطبيعة للدلالة على الوجود الموضوعى الثابت ثم ما لبثت هذه التفرقة أن امتدت إلى فلسفة السوفسطائين وبخاصة فى مجال الاخلاق والسياسة . (٣٦)

---

(٣٥) د. أحمد فؤاد الأهوانى . المرجع السابق. ص٢٢٥ وايضا

B.A.G. Fuller : Ahistory of Philosophy . Third Editiom, revised by sterling M.Mcmurrin, New Delhi, Oxford & Ibh Publishing Co, 1955 . P. 22.

(٣٦) د. أميرة حلمى مطر . الفلسفة عند اليونان – دار النهضة العربية – القاهرة سنة ١٩٦٨ ص١٢٦ ايضا

Horat'iow, Dresser : Ahistory of Amciemt & Medieval Philoso- phy, Thomasy Crowell company Publishers, rewgork, 1925 . P. 66 . 67

سادساً : - السوفسطائيون

(أ) بروتاجوراس

تتلخص نظرية بروتاجوراس فى المعرفة فى العبارة الشهيرة التى أوردها فى صدر مؤلفة عن الحقيقة وهى : «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً . هو مقياس وجود ما يوجد منها ، ومقياس لا وجود ما لا يوجد» والمقصود بالانسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية ، ولما كان الأفراد يختلفون سناً وتكويناً وشعوراً وكانت الاشياء تختلف وتتغير كانت الإحساسات متعددة بالضرورة ومتعارضة . (٣٧)

وقد شرح لنا أفلاطون هذه العبارة فى محاورة ثياتيتوس حيث ذهب إلى أن بروتاجوراس قد أكد أن الاشياء هى بالإضافة إلى كما تبدو لى ، وهى بالإضافة إليك كما تبدو لك . فالريح الواحدة التى تهب على رجلين ، هى باردة بالإضافة الى الذى يشعر ببرودتها . فإن الاشياء هى بالإضافة إلى كل منا كما يشعر بها كل منا . (٣٨)

وقد ذهب أرسطو فى كتاب «ما بعد الطبيعة» إلى أن بروتاجوراس قد زعم أن الانسان مقياس الأشياء جميعاً وبعبارة أخرى أن الحقيقة هى ما تبدو لكل شخص : فإذا كان الأمر كذلك كان الشيء ذاته موجوداً ولا موجوداً وحسناً قبيحاً على حد سواء وأن جميع الأحكام الأخرى المتضادة صادقة على السواء ما دام الشيء نفسه فى الغالب يبدو جميلاً عند قوم ، وعلى الضد من ذلك تماماً عند آخرين ، وأن ما يبدو لكل شخص هو مقياس الأشياء . (٣٩)

---

(٣٧) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر طه القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٣٨) أفلاطون . محاورة ثياتيتوس أوعن العلم . ترجمة د. أميرة حلمى مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٣ ف ١٥١ ، ف ١٥٢ ص ٤٦ - ٤٧

(٣٩) - Aristotle : Metaphy sics, Trans into English unper The Editorship of W.D.Ros 5 Vol &, 2nd E.D.Oxford at The Claren Donrress Oxford, 1968, BII . ch6+ . 1062 b5 . 25

وايضاً د. أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . ص ٢٦٨

وعلق سكستوس أمبريقوس قائلاً أن بروتاجوراس يقرر أن كلا من المادة والحواس تتغيران ، فالحواس تتغير حسب مراحل الحياة ، وأحوال البدن المتقلبة ، وتشتمل المادة على العلل الخاصة بكل الصفات التي تظهر أمام الجميع ، والناس يدركون صفاتا مختلفة في أوقات مختلفة ، وهذا راجع إلى أحوالهم المختلفة.(٤٠)

وخلاصة القول يمكننا أن نلخص المبادىء التي تقوم عليها نظرية بروتاجوراس في المعرفة في أمور ثلاثة .

(١) الإحساسات صادقة وهي معيار الحقيقة .

(٢) المعرفة نسبية .

(٣) الوجود متوقف على المدرك . (٤١)

-ب- جورجياس .

وضع كتابا «في اللاوجود» قصد به التمثيل لفنه ، والإعلان عن مقدرته في الرد على الإيليين والتفوق عليهم في الجدل . أورد فيه ثلاث قضايا تلخص آرائه .

الأولى :- لا يوجد شيء ، والثانية :-إذا كان هناك شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه ، والثالثة :- إذا فرضنا أن إنسانا أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره من الناس .

وما يهمنا هنا هو القضيتان الثانية والثالثة ، أما عن القضية الثانية فيقول فيها انه لكي نعرف وجودالاشياء يجب أن يكون بين تصوراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم ، أي أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما يتصوره . ولكن هذا باطل ، فكثيرا ما تخدعنا حواسنا ، وكثيرا ما تركب المخيلة لنا صوراً لا حقيقة لها .

---

(٤٠) (M.C) Nahm ; Selections From early Greek Philosophy 3rd, ed, Appleton - Century Crofrs, inc, Newyork , 1947 .P. 239 .

(٤١) د. أحمد فؤاد الأهواني . المرجع السابق . ص ٢٦٥

وأما عن القضية الثالثة فترجع حجته فيها إلى أن وسيلة التفاهم بين الناس هي اللغة ، ولكن ألفاظ اللغة إشارات وضعية أى رموز ، وليست مشابهة للأشياء المفروض علمها ، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركاً بالسمع ، والعكس بالعكس ، فان ما هو موجود خارجاً عنا مغاير للألفاظ . فنحن ننقل للناس ألفاظا ولا ننقل لهم الأشياء ، فاللغة والوجود دائرتان متخارجتان . (٤٢)

ومما سبق يتضح أنه قد نادى باستحالة العلم والمعرفة .

سابعاً : - سقراط .

كان المبدأ الرئيسى فى فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة ذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس صحيح ، إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة . كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم ، لأن الفضيلة عنده تقوم هى أيضاً على العلم . فلكى يكون هناك أولاً معرفة ، وثانياً أخلاق ، لابد من البحث إذاً فى طرق الوصول إلى المعرفة .

لذلك فان البحث فى المعرفة عند سقراط يختلف عن البحث فى المعرفة عند الفلاسفة السابقين ، تبعاً للفكرة الرئيسية التى تكون جوهر الفلسفة السقراطية ، وتلك هى أن المعرفة هى الوصول إلى ماهيات الأشياء . فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسى فى أن البحث فى المعرفة كان لابد أن يبدأ بالبحث فى طرق المعرفة نفسها والوسائل المؤدية إليها .

ويلاحظ أن سقراط حينما بدأ من هذا المبدأ قد غير وجهة نظر الفلاسفة ، لأنه وجه الفلسفة إلى معرفة الماهيات أو المدركات بدلاً من أن يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية . (٤٣)

لكن إذا كان سقراط قد قال إن معرفة الماهيات هى المعرفة الحقيقية، فإنه

---

(٤٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٤٨ - ٤٩

(٤٣) د. عبد الرحمن بدوى - أفلاطون - وكالة المطبوعات . الكويت سنة ١٩٧٩ ص ٢٦ - ٢٧

لم يقل بأن وجود الماهيات هو الوجود الحقيقي ، وإنما اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ ، ألا وهو أن المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات - ذلك أن سقراط في الواقع لم يضع مذهباً فلسفياً، وإنما أعطى الدافع الرئيسي والفكرة التوجيهية لإقامة مذهب فلسفي مختلف عن المذاهب السابقة في نقطة البدء ، وبالتالي في جوهره ومقوماته . ونستطيع على كل حال أن نقول بوجه عام إن نقطة البدء في الفلسفة السقراطية هي البحث أو الرغبة في البحث عن ماهيات الأشياء تبعاً للمنهج الديالكتيكي ولذلك يجب أن نبدأ ببحث هذا المنهج . (٤٤)

لقد انتهج سقراط منهجاً جديداً في البحث والفلسفة . أما في البحث فكان له مرحلتان تدعيان «التهكم والتوليد» وفي المرحلة الأولى كان يتصنع الجهل ، ويتظاهر بالتسليم بأقوال محدثيه ، ثم يلقي الأسئلة ويعرض الشكوك ، شأن من يطلب العلم والاستفادة ، بحيث ينتقل من أقوالهم إلى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويحملهم على الإقرار بالجهل .

فالتهكم السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل (٤٥) أو تجاهل العالم ، وغرضه تخليص العقول من العلم السوفسطائي أي الزائف ، واعدادها لقبول الحق . وينتقل إلى المرحلة الثانية ، فيساعد محدثيه بالأسئلة والاعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً على الوصول إلى الحقيقة التي أقروا أنهم يجهلونها ، فيصلون إليها وهم لا يشعرون ، ويحسبون أنهم استكشفوها بأنفسهم . فالتوليد هو استخراج الحق من النفس . وكان سقراط يقول في هذا المعنى إنه يحترف صناعة أمه وكانت قابلة إلا أنه يولد نفوس الرجال (٤٦) . والأمثلة كثيرة في محاورات أفلاطون على مرحلتي المنهج السقراطي .

---

(٤٤) نفس المرجع . ص٢٩ - ٣٠ .

(٤٥) أفلاطون . محاورة الجمهورية - ترجمة د. فؤاد زكريا ، مراجعه د. محمد سليم سالم دار الكتاب العربي القاهرة ك١ ٣٢٧أ

(٤٦) Plato : The aetetus ; DiAlogues of Plato, Translated into english with analy-ses and introductions by B.Jowett . Vol. IV. Oxford at The Clarendom Press Mdccexcii 148 - 150 .

ومما سبق يتضح أن مرحلة التهكم تقوم على تنقية العقلية اليونانية مما أذاعة السوفسطائيون من شك وهدم للعقائد للوصول ، وبذلك تعد هذه المرحلة خطوة كان لابد منها لتطهير النفوس . وعندما ينتهي سقراط من تطهير نفس خصمه من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه ، يبدأ مرحلة جديدة وهي التوليد .

وفي هذه المرحلة يرى سقراط رهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة ، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المذيفة . (٤٧)

وأما في الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقة يكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة ، ويعبر عنها بالحد. وأن غاية العلم إدراك الماهيات ، أي تكوين معان تامة الحد . فكان يستعين بالاستقراء ويتدرج من الجزيئات إلى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل جدل إلى الحد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، وما العدالة وما الظلم ، وما الحكمة وما الجنون ، وما الشجاعةوما لجبن ، وما التقوى وما الإلحاد وهكذا. فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حداً جامعاً مانعاً ، ويصنف الأشياء في أجناس وأنواع ، فيمتنع الخلط بينها ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وإبهام المعاني ، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة فهو : «أول من طلب الحد الكلي طلباً مطرداً ويتوصل إليه بالاستقراء . وهو يقوم على هاتين الدعامتين : يكتسب الحد بالاستقراء ، ويركب القياس بالحد فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين» (٤٨). ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مصير الفلسفة ، فقد ميز بصفة نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغير روح العلم تغيرا تاماً ، لأنه إذ

---

(٤٧) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفي . الفلسفة اليونانية جـ١ من طاليس إلى أفلاطون . الدار القومية للطباعة والنشر ط٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ١٢٠ – ١٢١ .

(٤٨) Aristotle : Metaphysics , BI . ch6 . 987 a 1 - 4 and 1078 . B16 . 4 - 13 .

وايضاً . يوسف كرم . المرجع السابق – ص ٥٢ – ٥٣

وايضا د. جعفر آل ياسين . فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط . المكتبه الوطنية ببغداد ط٣ بغداد سنة ١٩٨٥ ، ص ١٣٢

جعل الحد شرطاً له، وبذا قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون ، إلى مقولة الكيفية .

ومن بين أفكار سقراط المشار إليها آنفا ما يعد مساهمة إيجابية وضرورية لتطور العلم ، على سبيل المثال .

(١) تمسكه بالتحديد والتصنيف الواضحين : إذ لا حدوى من المناقشة إذ لم نكن نعرف على أدق وجه ممكن الموضوع الذى نتكلم عنه ، وهذا شيء أساسى فى العلم أكثر منه فى الفلسفة .

(٢) كان يستخدم أسلوبا جيداً للجدل والكشف المنطقى وهو ما دعاه بفن التوليد ، ويجب أن يتمرس العلماء بفن المناقشة الخالية من الأخطاء المنطقية ، وإلا توصلوا إلى نتائج خاطئة.

(٣) كان يشعر شعورا عميقا بالواجب واحترام القانون ، وإن نمو العلم الصحيح يتطلب صفاء أخلاقياً وصدقاً وتربية فردية واجتماعية ، ولا سبيل للمواطن الفاسدأن يكون عالماً صالحاً .

(٤) إن شكه العقلى هو نقطة ارتكاز البحث العلمى، وعلى العالم أن يتأهب لاستئصال دعائم التعصب والخرافات قبل أن يشرع فى البناء . بالطبع لم يكن شك سقراط تاماً فلم يمتد مثلاً إلى موضوعات الألوهية ، وما ذاك إلا لتأثير البيئة عليه .

فلم يعى الفلاسفة السابقون أهمية هذه النقاط الأربع . أما سقراط فقد وعاها وعياً تاماً وشدد عليها كل التشديد ،ولهذا السبب وحده يستحق أن يتبوأ مكاناً عاليا جداً فى تاريخ العلم . (٤٩)

---

(٤٩) جورج سارتون : تاريخ العلم . ترجمه لفيف من العلماء باشراف د. ابراهيم مدكور حـ٢ . دار المعارف القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٨٥ - ٧٦

(٥٠) د. عبد الرحمن بدوى : موسوعة الفلسفة حـ٢ . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ط١ بيروت سنة ١٩٨٤ ص٣٢٤

ثامناً : - المدارس السقراطية الصغرى

المدارس السقراطية الصغرى ثلاث ، وسنعرض هنا لأبرز أعلامها .

(أ) أنستانس الكلبى .

ألف أنستانس رسالة فى المعرفة والرأى تقع فى أربع مقاولات (٥٠). وقد بدأ بحثه فى المعرفة بنقده لنظرية أفلاطون فى المثل فأكد مثل الرواقيين المتأخرين أن الأفراد والجزيئات المحسوسة التى تقع تحت إدراكنا الحسى ، هى وحدها الموجودات الحقيقية ، وليست المثل المجردة ، بل إن كل موجود جزئى له اسم خاص به ينطبق عليه وحده ،ولا يشترك معه فيه آخرون ، فانه من غير المعقول أن نضيف إلى الموضوع محمولا مغايراً له ، إذ أن المثال الأفلاطونى حينما نطلقه على أفراد كثيرين، فأننا بذلك نضعه موضع المحمول بالنسبة لكل فرد كموضوع له. وعلى هذافقد رفض أنستانس فكرة التعريف التى تتضمن الخصائص المشتركة للموضوع وذهب إلى أن الموضوع المفرد قد يبدو لنا مركباً ، ولكن هذا التركيب ناتج من تعدادها لمكونات هذا المفرد ، وعلى هذا فالموجود المفرد أو الجزئى لا يمكن أن يعرف بل من الممكن فقط أن يقارن بغيره من الجزيئات المشابهة له، وتمشيا مع الرأى الذى استقاه على الأرجح من فيثاغورس ، نجده يقرر أن الإنسان لا يستطيع أن يناقض نفسه ، فحينما يقول بأشياء متعددة فانه إنما يشير بالفعل إلى أشياء متعددة ومتمايزة موجودة فى الواقع على هذا النحو إذ الألفاظ المختلفة التى تسمى بها الأشياء لابد من أن يكون لها مقابل فى الخارج أى موجودات متكثرة . (٥١)

فالماهيةعنده فردية ، يعبر عنها بلفظ مفرد ، لا بحد مركب من لفظين أو أكثر. وعلى ذلك يستحيل الحكم والجدل والخطأ ، أما الحكم ، فلأنه يستحيل تصور شيء إلا بتصور هذا الشيء نفسه ، ويستحيل التكلم عنه إلا بذكر اسمه ، فإن الماهية إما أن تكون بسيطة ، فلا تحد بل تشبه بشيءآخر ، وإما أن تكون مركبة ، فتذكر عناصرها ، والعناصر لا تحد ، بل تشبه بغيرها ، وفى كلا

(٥١) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق حـ٢ . ص١٢٨ - ١٢٩

الحالتين تعرف الماهية باسمها أو باسم ماهية تشبهها. وكان يقول بهذا المعنى بداية كل تعليم دراسة الأسماء. فليست تضاف الماهيات بعضها إلى بعض ولكنها تبقى منفصلة لتباينها، مثل تباين الإنسان والطبيب. فكل ما يصح أن يقال هو الإنسان إنسان، والطبيب طبيب. وأما الجدل فمستحيل لأن المتناظرين إما أن يتعقلا شيئاً واحداً فهما متفقان، وإما أن يتعقلا أشياء مختلفة فلا معنى للمناظرة. وأما استحالة الخطأ فلأن المفهوم من الخطأ أنه تصور ما ليس موجوداً، ويستحيل أن نتصور غير الموجود، وهذا الرأى فى التصور والحكم يستتبع ازدراء العلم، من حيث إن العلم مجموعة معان وأحكام. وكان انستانس يزدرى العلوم بالفعل ويعتبرها غير مفيدة. (٥٢)

(ب) إقليدس الميغارى

يرى إقليدس أن الوجود يبدو فى ماهيات مختلفة هى مظاهر الوحدة الأصلية، وليس لها وجود إلا فى الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقية أمتنع كل قول وكل حكم، لأن وضعها فى الحقيقة يجعلها منفصلة متمايزة ثابتة، فكيف تحمل واحدة على أخرى؟ كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها. فالحكم لغو، والحركة وهم، والماهيات واحدة وان تعددت الأسماء. (٥٣)

(جـ) أرستبوس القورينائى

كان له نظرية فى المعرفة تعتمد على الأحساس. وكان يرى أن الأحساس نسبى ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع على عكس اللغة التى هى وسيلة للتفاهم بين الناس جميعاً. (٥٤) ويقول أرستبوس إن كل إدراكاتنا ليست إلا انطباعات لأحوالنا الشخصية، ولا تستطيع أن تخبرنا بشىء عن الأشياء ذاتها.

فنحن نشعر بالحلاوة والبياض ألخ، ولكن هل الأشياء بنفسها حلوة أو بيضاء؟ هذا أمر محجوب معرفته عنا، فكثيرا ما يحدث الشىء الواحد أثرين

---

(٥٢) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٥٦ . ٦٠

(٥٣) نفس المرجع . ص ٥٩

(٥٤) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق حـ١ . ص ١٧٧

مختلفين فى شخصين مختلفين ، ولما كنا لا نعرف أين الحق؟ ، فإن الأمر يتوقف إذاً على الادراك الشخصى الذاتى . ولهذا نحن لا نعرف يقينياً غير انطباعاتنا الخاصة ، ولا يمكن أن ننخدع بها ، أما الأشياء فلا نعرف عنها شيئاً يقينياً . إن لدينا أسماء واحدة ، ولكن معانيها تختلف باختلاف الأشخاص ، ولهذا يرى أرستبوس أن جميع امتثالاتنا وتصوراتنا ذاتية شخصية والنتيجة لهذا أنه من الحماقة البحث عن معرفة الأشياء ، لأن هذا غير ميسور لنا ، ومن ناحية أخرى يكون الاحساس هو المعيار الذى يحكم به على أفعالنا وهو الذى يهبها قيمتها . (٥٥)

(٥٥) د. عبد الرحمن بدوى . موسوعة الفلسفة . حـ٢ . ص ٢٤١

- تعقيب -

امتزج البحث في المعرفة لدى السابقين على أفلاطون، بالبحث في الوجود. ونجد لديهم اتجاهات تقارب اتجاهات البحث فى نظرية المعرفة لدى المحدثين والمعاصرين ، فمنهم من جعل الحس هو أساس المعرفة ، ومنهم من جعل العقل هو الأساس ، ومنهم من وفق بين الحس والعقل .

ومنهم من فرق بين نوعين من المعرفة : وهمية ويقينية . كما نجد منهم من نادى بأن المعرفة مكتسبة فى حين رأى آخرون أنها فطرية ، بينما نادى آخرون بأستحاله قيامها .

وخلاصة القول لقد بحث السابقون على أفلاطون فى وسائل المعرفة ، وأنواعها وامكان قيامها .

معين هى نفسها الحقيقة عند شخص آخر .

وهاهوذا أفلاطون ينهض بعد أستاذه فيواصل بعده الطريق حتى ينتهى إلى نظريته الهامة - أعنى نظرية المثل - وهى القطب الراحل من فلسفته ، وأساسها الذى تقوم عليه وأصلها الذى تتفرع منه .

ولما كانت نظرية المثل تعتمد كل الاعتماد على نظرية المعرفة ، أراد أفلاطون أن يبدأ البناء بوضع الأساس ، فلا يخطو فى نظرية المثل خطوة واحدة قبل أن يأتى بمعوله على كل أثر لنظرية السوفسطائيين فى المعرفة ، وإذا ما فرغ من ذلك كان طريق السير معبداً ممهداً . ونستطيع أن نلخص النقد الذى وجهة أفلاطون إلى النظرية السوفسطائيه فى النقاط الأتية : -

وقد ذكر ذلك أفلاطون فى محاوره ثياتيتوس . Theaetetus :

١- يقول بروتاجوراس إن ما يبدو حقاً لشخص ما فهو حق بالنسبة إليه ، فماذا يقول فيما يبدو للناس أنه الحق عن حوادث المستقبل .

٢- كيف نتخذ الحواس سبيلاً إلى العلم . وهى تحمل إلينا إدراكات متناقضة .

٣- تؤدى نظرية السوفسطائيين إلى نتيجة محتمة وهى إستحالة التعليم والحوار وبطلان الأدلة والبراهين .

٤- لو كانت الحواس هى مقياس الحقائق لإشتراك الحيوان مع الإنسان فى إدراك الحقيقه .

٥- تناقض هذه النظرية نفسها بنفسها . فحين يقول بروتاجوراس «إن ما يبدو لأى شخص أنه الحق فهو حق بالنسبة له» يثبت بهذا القول نفسه فساد رأيه .

٦- القول بهذه النظرية لا يجعل فاصلا بين الحق والباطل فكل شىء حق وباطل فى آن واحد ، وإذن فاللفظتان تعنيان معنى واحداً أو لا

تعنيان شيئاً .

٧- لا يخلو إدراك كائناً ماكان من عنصر خارج عن عمل الحواس فإذا قلت مثلا : «هذه الورقة بيضاء» فقد تظن أن هذا إدراك جاءك عن طريق الحواس وحدها ، والواقع أن فيه جانباً من عمل العقل ، إن حاسة الإبصار قد نقلت إليك صورة معينة ، فمن أدراك أنها ورقة وليست قطعة من الخشب أو النحاس؟ أليس هذا الحكم بأنها ورقة نتيجة لعملية عقلية سريعة قارنت بها هذا الجسم الذى تراه بمجموعات الأنواع التى فى ذهنك ، فلما رأيت فيه صفات الورق حكمت بأنها ورقة .

وخلاصة القول إن العلم لا يمكن أن تأتى به الحواس وحدها وإن العقل هو الأداة التى نستعين بها فى الوصول إلى المعرفة مهما كان نوعها ولابد من التفريق بين العلم الصحيح والرأى الشخصى .

وإلى هنا سار أفلاطون فى نفس الطريق الذى سلكه أستاذه سقراط حيث انهى إلى أن المدركات العقلية وحدها التى يعبر عنها بالتعريف هى العلم ولكنه لم يقف عند هذا الحد الذى وقف عنده سقراط ، بل تابع السير باحثا عن الحقيقة المطلقة والتى وصل اليها فى نظريته عن المثل. (١)

ثانيا تعريفه للعلم .

رأى افلاطون أن أى معرفة إنما ترجع الى ذكريات تحفظها النفس مما سبق لها أن شاهدته أثناء وجودها فى العالم المعقول وقبل أن تحل فى البدن ، فتكون عملية التذكر إذن هى الأساس الأول للمعرفة عند أفلاطون ، ومن شروط هذا التذكر مثول المحسوس أمام الحس فتتذكر النفس شبيهه الذى شاهدته فى العالم المثالى وعلى هذا فان نظرية التذكر الأفلاطونى تعد من أهم الأسس التى تقوم

(١) وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد . ص ١٥٤ ، ١٥٥
وكذلك انظر . احمد أمين وزكى نجيب عمود ، قصة الفلسفة اليونانية ، مطبعة لجنة التأليف والنشر ط٧ . القاهرة ، ١٩٧ ، ص١٠٤ : ١٠٧

عليها المثالية عند أفلاطون ، إذا أنه بواسطة هذه النظرية أمكن البرهنة على وجود المثل فى عالم آخر وهو الموضع الذى شاهدت فيه النفس ما تتذكره فى العالم الأرض ، وكذلك أمكن بهذه النظرية البرهنة على خلود النفس .

ونجد أصل هذه النظرية فى المنهج السقراطى حيث نجد سقراط يطبق أسلوب التوليد ، الذى يوجه فيه الأسئلة إلى شخص آخر بطريقة منظمة تجعله يستخرج من نفسه حقائق كانت موجودة فى نفسه دون أن يشعر بوجودها لديه . وقد أورد أفلاطون فى محاوره مينون الصورة الأولية لتجربة التذكر الإبستمولوجية حيث يكشف (عبد) بمساعدة أسئلة يوجهها إليه سقراط حقائق هندسية ، على الرغم من أنه لم يكن قد تلقى أى دراسة علمية قبل ذلك ، وبهذا يثبت سقراط أن التذكر هو المصدر الوحيد للمعرفة .

لا شك أننا هنا أمام أكتشاف لحقائق قد عرفناها من قبل فى وجود سابق على الوجود الحسى ، وأن كل منا قادر على أن يقوم بهذه التجربة لو وجهت اليه الأسئلة بطريقة منظمة ، نحن نفترض إذن وجود هذه الحقائق فى عالم سابق على العالم الحسى ، لأننا قد تأكدنا من أن هذه المعارف لم تصل إلينا فى فترة من فترات وجودنا فى العالم الحسى ويذكر لنا أفلاطون بهذا الصدد (٢) أن بعض الكهنه يتحدثون عن وجود سابق للنفس ، ونحن نعرف أن هذه إشارة واضحة إلى معتقدات الأورفيين والفيثاغوريين ، ويستطرد أفلاطون قائلا إنه إذا كان الأمر كذلك فلماذا لا تكون النفس قد حفظت ذكريات غامضة لمعارف مكتسبة قبل الميلاد وأن توجيه الأسئلة يوقظ هذه المعارف وبهذا الحل الذى يقوم على مبدءين الأول مستمد من المنهج السقراطى والثانى يرجع إلى آراء الأورفيين والفيثاغوريين – يمكن أن نحدد أصول المعرفة الإنسانية . وفى هذه المعرفة التذكرية نجد أن العقل يأتلف مع المعتقدات الدينية لكى يقدما نوعا من الفلسفة الصوفية التى تؤسس العلم وترسم فى نفس الوقت معالم الطريق لتطهير النفس وخلاصها.

---

(٢) أفلاطون ، مينون ، فقرة ٨٢ وما بعدها .

فالتذكر إذن هو اكتشاف للمعرفة الأولية وهو توكيد لاستقلال المعرفة عن الموضوع الخارجي . ويشبه أفلاطون العلم والمعرفة بشعله تؤجبها وتزيد من لهيبها شعلة أكبر منها وأكثر حيوية هذه المعرفة ليست شيئا ينصب من عقل إلى آخر كما يفعل المدرس مع التلميذ أو بعبارة أخرى كما يقول أفلاطون «ليست كما نصب البنيذ من القارورةالى القدح فعملية التعليم لا تتم بأن تزود شخصا أعمى بعين لكى يشاهد بها المرئيات او لكنها – على العكس من ذلك – توجيه الكائن الحى إلى الوجهة المناسبة الصحيحة لكى يتلقى المعارف ، وهى أيضا تمهد الطريق للشخص العارف وهو حاصل دائما على الاستعداد للاتجاه اليه» .

فكل ما تفعله النفس الإنسانية في عملية المعرفة هو فعل الانتباه والتطهر وهو كصلاه أبدية للنفس تتمكن خلالها من المشاهدة العيانية للروحانيات التى هى أصول الحقائق (٣)

ثالثا انواع المعرفة

استقصى افلاطون انواع المعرفة، فكانت أربعة : الأول الإحساس وهو إدراك عوارض الاجسام أو أشباحها فى اليقظة وصورها فى المنام . الثانى الظن ، وهو الحكم على المحسوسات بما هى كذلك . والثالث الاستدلال . وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة فى المحسوسات .والرابع التعقل وهو إدراك الماهيات المجردة فى كل مادة . وهذه الأنواع ترتبة بعضها فوق بعض تتأدى النفس من الواحد إلى الذى يلية بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير (٤)

وسوف نتناول هنا بالدراسة كل نوع من هذه الأنواع الاربعة

١- الأحساس : هو أول مراحل المعرفة . ويقول أفلاطون . أن الهرقليطين يدعون أن المعرفة مقصورة عليه وأنه ظاهرة قائمة بذاتها متغيرة أبداً ، ليس لها جوهر تقوم به ولا قوة تصدر عنها ، ولكن لو كان الإحساس كل المعرفة كما يقولون ، لا قتصرت المعرفة على

(٣) د. محمد على أبو ريان ، تاريخ الفكر الفلسفى ، حـ١ ، الفلسفة اليونانية من طاليس الى افلاطون، ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٤) افلاطون ، الجمهورية ، ك٦ ٥١٠ – ٥١١ .

الظواهر المتغيرة ولم ندرك ماهيات الأشياء ، ولصح قول بروتاغوراس أن الانسان مقياس الأشياء ، وأن ما يظهر لكل فرد فهو عنده على ما يظهر . فأصبحت جميع الآراء صادقة على السواء ، المتناقض منها والمتضاد وامتنع القول أن شيئاً هو كذا أو كذا على الإطلاق . ليس فقط فى النظريات ، بل فى السياسة والأخلاق والصناعات أيضا ، فيستحيل العلم والعمل ، ولكنهما ممكنان ، فالقول مردود. وهو مردود كذلك من جهة أنه ينكر الفكر كقوة خاصة ، والواقع أن الذاكرة والشعور ينقضان هذه الدعوى . ومن حيث ان التذكر هو دوام الشخص الذى يتذكر ثم إن فينا قوة تدرك موضوعات الحواس على اختلافها وتركيبها معاً فى الإدراك الظاهرى ، فتعلم أن الأصفر حلو ، بينما الحواس لا تدرك كل منها إلا موضوعاً خاصاً وتفوتها موضوعات سائر الحواس وليس يكفى لفهم اللغة مثلا رؤية ألفاظها أو سماعها، وأنما الإحساس فإن العالم وحده يتوقع المستقبل بعلمه ، ويؤيد المستقبل توقعه ، مما يدل على وجود قوة تعلم ، وقوانين ثابتة للأشياء . وهذه القوة تضاهى الإحساسات بعضها ببعض وتصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس بالمرة ، فتقول عن صوت أولون مثلا إنه عين نفسه وغير الآخر وإنه واحد ، وإنهما اثنان ، وإنهما متباينان : جميع هذه العلاقات يحكم بها المركز المركب ، والمضاهاة وإدراك العلاقة فعلان متمايزان من الإحساس . فليس العلم الإحساس ، ولكنه حكم النفس على الإحساس ، وبهذا الحكم يمتاز الانسان على الحيوان الأعجم مع اشتراكهما بالإحساس . (٥)

٢- الظن : يرى أفلاطون ان الحكم يختلف باختلاف موضوعه ، فإذا كان الموضوع المحسوسات المتغيرة من حيث هى كذلك ، كان الحكم «ظناً» أى معرفة غير مربوطة بالعلة ، فلايعلم للغير ، لأن التعليم تبيان

(٥) أفلاطون ، لياتيتوس، فقرات ، ١٥٢ و ١٦٠ - ١٦٥ ، ١٨٤ - ١٨٦

الأمور بعللها ، ولا يبقى ثابتاً ، بل يتغير بتغير موضوعه فى عوارضه وعلاقاته : أنظر إلى الطب والحرب والفنون الجميلة والآلية والسياسة العلمية والعلوم الطبيعية ، تجدها جميعاً متغيرة نسبيةلتعلقها بالمادة ، لا تتناولها المعرفة إلا فى حالات وظروف مختلفة . فليس الظن العلم الذى تتوق إليه النفس ، إذ أنه قد يكون صادقاً . وقد يكون كاذباً، والعلم صادق بالضرورة ، والظن الصادق نفسه متمايز من العلم لتمايز موضوعهما ، فإن موضوع الظن الوجود المتغير وموضوع العلم الماهية الدائمة ، ثم إن العلم قائم على البرهان ، والظن تخمين ، والظن الصادق نفحة إلهية أو إلهام لا اكتساب عقلى ، والظن بالإجمال قلق فى النفس يدفعها إلى طلب العلم (٦)

٣- الاستدلال : يرى افلاطون ان النفس ترقى درجة أخرى بدراسة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى : فإن هذه العلوم ، ولو أنها تبدأ من المحسوسات وتستعين بها ، إلا أن لها موضوعات متمايزة من المحسوسات ، ولها مناهج خاصة : فليس الحساب عد الجزيئات كما يفعل التاجر ، ولكنه العلم الذى يفحص عن الأعداد أنفسها بصرف النظر عن المعددات ، وليست الهندسة مسح الأرض ، ولكنها النظر فى الأشكال أنفسها . ويختلف الفلك عن رصد السماء بأنه يفسر الظواهر السماوية بحركات دائرية راتبه ، بينما الملاحظة البحتة لا تقع إلا على حركات غير منتظمة ، ويفترق العالم الذى يكشف النسب العددية المقومة للألحان، عن الموسيقى الذى يضبط النغم بالتجربة فهذه العلوم تضع أمام الفكر صوراً كلية ، ونسباً وقوانين تتكرر فى الجزيئات ، لذا يستخدم الفكر الصور المحسوسة فى هذه الدرجة من المعرفة لكن لا كموضوع بل كواسطة لتبنية المعانى الكلية المقابلة لها والتى هى موضوعة ، ثم يستغنى عن كل صورة حسية ،

(٦) أفلاطون ، مينون ، ٩٧ ، ٩٨ ، وثياتيتوس ١٨٧ وما بعدها . والجمهورية ك ٥ . وتيماوس ٥١

ويتأمل المعاني خالصة وهو يستغني عن التجربة كذلك في استدلاله ،ويستخدم المنهج الفرضي الذى يضع المقدمات وضعاً، ويستخرج النتائج : مثال ذلك متى تعرض مسألة للمهندس أو الفلكي فيقول في نفسه : «أفرض أن حلها بالإيجاب وأنظر ما يلزم من نتائج» أو : «أفرض أن حلها بالسلب وانظر ما يخرج لى» فإذا وجد أن نتيجة كاذبة تلزم من فرض ما ، انتقل إلى نقيض هذا الفرض وأخذ به ، ولكن يلاحظ على هذا المنهج أمران : الأول أنه قد يبين كذب فرض ما ولا يبين صدق الفرض الذى يقف عنده ، إذ قد تخرج نتائج صادقة من مقدمات كاذبة ، والثانى أنه يرغم العقل على قبول النتيجة ولا يقنعه لأنه يأخذ المسائل من خلف ، ولا يستعمل إلا حيث يتعذر النظر المستقيم .

ويلاحظ على هذه العلوم أنها لا تكفى أنفسها ، لأنها تضع مبادئها وضعاً ولا تبرهن عليها باستخراجها من مبادىء عليا ، ويمتنع أن يقوم علم كامل حيث لا توجد مبادىء يقينية ، فالرياضيات معرفة وسطى بين غموض الظن ووضوح العلم وهى أرقى من الظن، لأنها كلية تستخدم فى الفنون والصناعات والعلوم ، وتعلمها ضرورى لكل إنسان ، وهى أدنى من العلم لأنها استدلالية (٧)

٤- التعقل : يرى افلاطون ان التجربة الحسية والعلوم الرياضية تستحث الفكر على اطراد سيره . وذلك بأنه يحكم عليها بأمور ليست لها بالذات وغير متعلقة بمادة أصلا ، كأن يرى الشىء الواحد كبيراً بالإضافة إلى آخر ، صغيراً بالإضافة إلى ثالث ، مما يدل على أنه فى نفسه ليس كبيراً أو صغيراً وأن الكبر والصغر معنيان مفارقان له نطبقهما عليه وكأنه يرى الشىء الواحد شبيهاً بآخر أو مضاداً أو مبايناً ، مساوياً أو غير مساو ، جميلا خيراً عادلا ، إلى غير ذلك من الصفات المفارقه للأجسام والمتعلقة من غير معاونة الحواس فيتساءل

(٧) افلاطون ، الجمهورية ، ك ٧ ٥٢١ (حـ٢ – ٥٣٢ (ب)

عن الكبر والصغر والتشابه والتضاد والتباين والتساوى والجمال والخير والعدالة وما إليها ، كيف حصل عليها وهى ليست محسوسة ، وهى ضرورية لتركيب الأحكام على المحسوسات : - فيلوح له أنها موجودة فى العقل قبل الإدراك الحسى [٨]

وهكذا يترج الفكر من الإحساس إلى الظن إلى العلم الاستدلالى إلى التعقل المحض ، مدفوعاً بقوة باطنة، وجدل صاعده لأنه فى الحقيقة يطلب العلم الكامل الذى يكفى نفسه هو يصلح أساساً لغيره . [٩]

لقد توصل أفلاطون من كل ذلك إلى أن ما يتوفر فيه الثبات المطلق والكمال هو موضوع المعرفة بالمعنى الدقيق ، وإذن فموضوع المعرفة هو عالم المثل ويدرك بالعقل ، ولذلك يكون أول من نادى بما يسمى «النظرية العقلانية فى المعرفة» Rationalism وهى أن ما يمكن معرفته حقا هو الحقائق الضرورية . ضرورة منطقية - ونصل إليها ببراهين قبلية كما توصل أفلاطون ايضا إلى التميز بين المعرفة والظن أو بين المعرفة والاعتقاد لأن السمة الرئيسية للمعرفة هى الصدق المطلق ، أما الاعتقاد أو الحكم أو الظن فقد يصدق أو يكذب فقد أعرف قضية دون أن أعتقد بها . كما قد أعتقد بقضية لكنى لا أستطيع إقامة البرهان عليها [١٠]

رابعا الجدل كمنهج لتحصيل المعرفة

بدأ أفلاطون بوضع نظريته الجديدة فى المعرفة معتمداً منهجياً - إلى حد ما - على طريقته الخاصة فى الجدل ولم يكن إثارة للحوار عبثاً أو إرضاء لنزوعه

(٨) افلاطون ، الجمهورية ، ك ٧ ٥٢١ (جـ) - ٥٣٢ (ب) وايضا فيدون ٦٥ - ٦٦ و ٧٤ - ٧٥.

(٩) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩. ، ٧٢

(١٠) انظر : الموسوعة الفلسفية نشر إدوارز جـ ٣ ، مادة «تاريخ الأبستمولوجيا» ص ١٠ - ١٢ ، ايضا جـ ٤ مادة «المعرفة والاعتقاد» ص ٣٤٧ - ٣٤٨ ، وايضا : د. محمود زيدان ، نظرية المعرفة عند مفكرين الاسلام وفلاسفة الغرب المعاصريين دار النهضة العربية ط ١ بيروت ١٩٨٩ ، ص ٢١ .

إلى القصص التمثيلي ولكن بمعاصر السوفسطائيين وتلميذ سقراط تأثير بالجدل ، واعتقد مع أستاذه أن الحوار بمرحلتيه هو الطريق الوحيد للبحث فى الفلسفة ، فاصطنع الجدل بل تحدى السوفسطائيين فنقل اللفظ من معنى المناقشة المموهة إلى معنى المناقشة المخلصة التى تولد العلم ، وهى مناقشة بين اثنين أو أكثر أو مناقشة النفس لنفسها . بل ذهب إلى أبعد من هذا فأطلق اللفظ على العلم الأعلى الذى ليس بعده مناقشة ، وحد الجدل بأنه المنهج الذى به يرتفع العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً حسياً بل بالإنتقال من معان إلى معان بواسطة معان (١١) وبأنه العلم الكلى بالمبادىء الأولى والأمور الدائمة ، يصل إليه العقل بعد العلوم الجزئية ، ثم ينزل إلى هذه العلوم يربطها بمبادئها ،إلى المحسوسات يفسرها ، فلجدل منهج وعلم ، يجتاز جميع مراتب الوجودمن أسفل إلى أعلى وبالعكس (١٢) ومن حيث هو علم فهو يقابل ما نسميه الان بنظرية المعرفة بمعنى واسع يشمل المنطق والميتافيزيقا (١٣)

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين ، طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التى تشملها وتفسرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة، ومبدأها جميعاً أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذى يشملها جميعاً . وهذه الحركة هى المسماة بطريق الصعود بمعنى أدق بالتأليف Synopsis (١٤)

ويضرب أفلاطون مثالا يفسر به هذا الجدل الصاعد عندما يتناول البحث فى الجمال فى محاورة المأدبة . إذ يصعد الفيلسوف من إدراكه للجمال الجزئى المحسوس إلى الجمال الأعم الذى يكون العنصر المشترك فى محل المحسوسات الجميلة ثم إلى الجنس الأعم الذى يشمل بالإضافة إلى جمال المحسوسات المعنويات من نسب هندسية أو معان خلقية حتى يصل فى النهاية إلى الجمال فى

---

(١١) افلاطون ، الجمهورية ٥١١ ب

(١٢) نفس المصدر ٥٣٣ جـ

(١٣) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٦٩

(١٤) افلاطون ، الجمهورية ٥٣٧ جـ . ومينون ١٤٦ هـ .

ذاته أو المبدأ المشترك فى كل ما يمكن أن نصفه بأنه جميل .

أما الطريق الآخر للديالكتيك فهو الطريق الهابط . لأن الفليسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس ، يهبط إلى الأنواع التى تتدرج تحته وله أن يسير فى هذا الهبوط عل منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بحدس المثل (١٥)

لذلك يعود إلى ترتيب الموجودات ، مراعياً فى ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقى (١٦) ومما سبق يتضح أن منهج أفلاطون الجدلى يتخذ صوراً متعددة كالجدل الصاعد والنازل والقسمة الثانية والمنهج الفرضى والتقابل بين الوحدة والكثرة ، فكل هذه إذن صور منهجية تدخل فى سياق المنهج الأفلاطونى .

ويقول أفلاطون هنا لك أربع طرق نستطيع بواسطتها الحصول على علم بموجود ما ، الأول هو الذى تتم فيه معرفة الشيء عن طريق اسمه . وأما الثانى فهو التعريف ، والثالث هو الصورة المحسوسة ، والرابع هو العلم . ولنضرب لذلك مثلا، فالدائرة هى أولاً لفظ الدائرة الذى انطق به هذه الطريقة فى معرفة الشيء ، وأما الطريقة الثانية فهى التعريف المؤلف من أسماء وأفعال كقولنا لدائرة هى التى تتساوى فيها المستقيمات الواصلة من محيط الدائرة إلى مركزها ، وهذا هو تعريف لهذا الشيء الذى يشير اسمه إلى أنه مستدير وله محيط ، وانه دائرى . أما الطريقة الثالثة فتتعلق بالدائرة المرسومة المحسوسة والتى لا تلبث أن تمحى وتدور حول نفسها ثم تتلاش ولكن الدائرة فى ذاتها التى تنسب اليها كل هذه الموضوعات لا تبىء عن شيء شبيه بما قلنا وفى المرتبة الرابعة نجد العلم ، والعقل والظن الصحيح . وإذن فلدينا أربع طرق للمعرفة ، أليست هذه كافية لكى تدرك الموضوع ويجيب أفلاطون بالنفى ذلك لأنه لابد للفيلسوف المتجه الى المعرفة من أن تتوافر لديةصفات معينة منها ما هو عقلى ومنها ما هو أخلاقى . فلابد من أن يكون مفطوراً على التعلم بسهولة ، وأن يكون حاصلاً على ذكرة قوية (١٧) وأن

---

(١٥) Pheader 260 - 266 . Philebus 346 . Laws . V932b

(١٦) د. أميرة مطر . الفلسفة عند اليونان ، ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(١٧) Plato , ProtagorAs 344A

يكون له ميل طبيعي إلى كل ما هو عادل وجميل (١٨) وأن يكون بينه وبين الموضوع تجاوب أو تعاطف (١٩) ولكن ما معنى هذا التعاطف أو التجاوب مع الموضوع؟ يمكن أن نفسر هذا أخلاقياً بالميل النظرى نحو الفضيلة ، وهذا يعنى عند أفلاطون الاتجاه إلى البحث عن ماهية الفضيلة ولكن ليس معنى هذا أن أفلاطون يبحث عن الفضيلة فى سائر موضوعات الفلسفة سواء كانت رياضية أو طبيعية أو الهية بل أنه يعطينا مثالاً عن التجاوب بين النفس والاشياء الفاضلة والجميلة ،ويبيّن أن ثمت تجاوباً أو ميلاً بين النفس وموضوعها أياً كان كما نلاحظ فى ميلنا إلى الفاضل والجميل .

ولنعود ثانية إلى طرق المعرفة الأربع ، فمن ناحية الدلالة اللفظية أو الأسماء نجد أنها اتفاقية فلا يمنع من أن نسمى الدائرة خطا مستقيماً ما دمنا نتفق على ذلك (٢٠) وكذلك فان التعريف وهو تكوين مؤلف من أسماء وأفعال فانه ينطبق عليه ما ينطبق على الدلالة اللفظية وكذلك الصور المحسوسة فان الدائرة المرسومة مثلا تتصل بالخط فى كل نقطها ما دامت النقطة هى مبدأ الخط وبذلك تتضمن الدائرة ما هو ضد لها أى الخط المستقيم أما الدائرة فى ذاتها وهى موضوع المرتبة الخامسة للمعرفة فانها لا تتضمن أى تضاد فى ذاتها (٢١) أما المرتبة الرابعة من المعرفة وهى العلم والعقل ، والظن الصحيح فهى ناقصة أيضاً(٢٢) وهى متعلقة بالنفس والمراتب الأربعة سواء أكانت متعلقة بالألفاظ أو بالأجسام أو بالنفس فانها جميعاً تشترك فى أنها خارجة عن الموضوع فهى تقترب من الموضوع وتدور حوله ولكنها لا تنفذ اليه ولا تعرض صورة كاملة له ، بل تقدم لنا نسخة ناقصة وصورة غير كاملة لا تنطبق على الموضوع (٢٣)

---

(١٨) Ibid , 344A

(١٩) Ibid , 442 D

(٢٠) الخطاب السابع 343b

(٢١) نفس المصدر 343A

(٢٢) الجمهورية – ك ٩ – ٥٨٥ ب

(٢٣) الخطاب السابع Ix342C

ومن ثم فهى لا تؤدى بنا إلى معرفة ماهية الموضوع ، بل تقدم لنا مجموعة من الصفات المتعلقة بالموضوع فحسب ، وهذا ما يحدث فى سير الجدل .

ولكن على الرغم من أن الطرق الأربع لا تعطينا سوى انعكاسات غامضة عن الموضوع فإنه لا يمكن لمن لا يتدرج فى هذه المراتب ويحصل على معرفة بها - أن يحصل على اللم الكامل بالموضوع وهو ما تسير اليه المرتبة الخامسة للمعرفة ، وإن ممارسة هذه المراتب والدرجات والصعود والنزول فيما بينها هو الذى يخلف العلم ولكن هذا العلم الذى يوجد فى المرتبة الرابعة ، ويشمل العقل والظن الصحيح ليس هو العلم الكامل الذى نحصل عليه فى المرتبة الخامسة ، وأفلاطون يقصر لفظ العلم فى الجمهورية فى الكتاب السابع على الجدل وحده فمن الممكن إذن الوصول إلى معرفة كاملةعن الموضوع . ولكن كيف يتم ذلك؟ وكيف تنجح هذه العوامل الأربعة للمعرفة ؟ وما هى شروط نجاحها؟ يذهب أفلاطون إلى أنه حينما يحتدم النقاش بين متجادلين تحدهم الرغبة الصادقة فى متابعة الجدل بروح لا تشوبها الأثرةوالغيرة فيقابلون هذه العوامل الأربعة للمعرفة وهى : التغيير اللفظى . التعريفات . الإدراكاتالبصرية على مختلفأنواعها .

فانه يحدث «أن ينبثق بصدد موضوع الجدل - نور الحكمة والعقل فى شدة يمكن للقوى الإنسانية احتمالها (٢٤) وليس العقل هنا كعامل خاص هو العقل الذى أشار إليه أفلاطون كعامل رابع بل لقد أصبح هنا مرتبطا بالحكمة وقد وصفه أفلاطون بأنه كالوحى الذى يتوج المناقشة الجدلية .

وهو فى حقيقة الأمر وحى ونوره مفاجىء ورؤيا تكاد تتحملها النفس فى صعوبة.

وإذن فالماهية أى الموضوع الكامل يستعصى إدراكها على الفكر النظرى الجدلى حيث يتعاقب السؤال والجواب ، ويتم إدراكها عن طريق جدل أسمى

---

(٢٤) الجمهورية . الكتاب السابع فقرة ٥١٨ حـ

يعلو على المناقشات النظرية وهو ذلك النور الذى يتدخل فيوقف المناقشة ويتجاوزها ، وهذا الجدل يتطلب أن تسبقه العوامل الأربع للمعرفة . ولكنه ليس واحداً منها .

فالنفس إذن عن طريق الجدل الكامل تدرك الموضوع فى رؤيا مباشرة دون أن تقف عند الصور الناقصة التى تقدمها العوامل الأربع للمعرفة التى تسبق الجدل . ولا يتم للنفس هذا الأدراك إلا لأنها شبيهة فى طبيعتها بالموضوع . (٢٥)

خامساً : - تبرير الخطأ

كيف يمكن الحكم الكاذب أو الخطأ ؟

يقول أفلاطون إن الحكم الكاذب يعبر عما ليس موجوداً ، واللاوجود غير موجود ، فلا يمكن أن يكون موضوع فكر أو إحساس أو قول . كيف يمكن أن تتصور النفس (بالمحمول) غير ما تتصور (بالموضوع) فلا تعلم ما تعلم ، أو تعلم ما لا تعلم ؟ وقد شغلت هذه المسألة أفلاطون فعالجها فى (ثياتيتوس) وعاد اليها فى (السوفسطائى) .

قال فى المحاورة الأولى : ينشأالخطأ عندما نحاول أن نوفق بين إحساس حاضر ومعنى سابق محفوظ فى النفس ، كما إذا رأيت سقراط فأضفت هذه الرؤية إلى صورة تيودورس وبالعكس ، فليس الخطأ معرفة كاذبة ، بل ذكراً كاذباً أو تنافراً بين المعرفة الحسية والمعرفة التذكرية ، ولكن ما القول إذا كان الطرفان فكرتين ، مثل ٥ + ٧ = ١١ ؟ النفس تخطىء هنا فى اختيار أحد الأطراف من بين المعانى المحفوظة ، كما يخطىء الذى يتناول يمامة من قفص وهو يطلب حمامة . ولكن أليس هذا عوداً إلى الصعوبة الأولى ، وهو أن النفس تعلم ما لا تعلم، أو تعلم ما تعلم ؟ وينتهى الحوار من غير حل . ولا يحل الإشكال إلا فى (السوفسطائى) فيهتدى أفلاطون إلى أن اللاوجود قد يعنى ما هو

---

(٢٥) د. محمد على أبوريان – تاريخ الفكر الفلسفى حـ ١ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى افلاطون – ص ١٦٠ إلى ص ١٦٦

نقيض الوجود ، وما هو لا وجود ما، أى ما هولا وجود أصلاً وما هو لا وجود من وجه وأن اللاوجود فى الحكم هو من النوع الثانى : فحينما نتحدث عن اللاكبير نقصد الصغير أو المساوى ، أى نقصد وجوداًهو غير الكبير . فالخطأ هو تفصيل أو تركيب حيث لا ينبغى بين أطراف وجودية. وفى الخطأ يقع الفكر على وجود هو غير الوجود المقصود ويعلم نوعاً من العلم - وقد كان لهذا التمييز بين معنى اللاوجود شأن كبير ، فإنه مهد السبيل لقول أرسطو أن الوجود يطلق على أنحاء عدة [٢٦]

(٢٦) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٧٧ ، ص ٧٨

تعقيب

قدم أفلاطون بحثاً مستفيضاً فى المعرفة إستهله بتوجيه عدة إنتقادات وجهها للذين يجعلون الحواس أساساً للمعرفة كهيراقليطس وأتباعه وبروتاجوراس .

كما ربط العلم بالتذكر وعرض لأنواع أربعه للمعرفة . كما ميز تمييزاً حاسماً بين المعرفة الظنية والمعرفة اليقنية . وحدد الصفات التى يجب توافرها فى من يطلب العلم . وتحدث عن مناهج المعرفة كما قدم تبريراً للخطأ .

«الفصل الثالث»
«نظرية المعرفة عند أرسطو»

تمهيد

يعد أرسطو عالماً موسوعياً أستوعب علوم السابقين وفندها ، ودحض ما رآه باطلاً من آراء السابقين ، كما ألما بعلوم عصره وأضاف إليها كثيراً من علمه، وأفرد بعض البحوث لعلوم جديدة لم تكن مألوفة من قبل وعدها علوماً مستقلة ، وترك لنا مؤلفات تدل على موسوعيته التى إستحق بسببها أن يسمى بالمعلم الأول . وقد حفظت لنا كل مؤلفاته ، وأضيف إليها مؤلفات ليست من إبداعه وإنما من إبداع تلاميذه وشراحه فى العصور التالية ، وهى المعروفة بالكتب المنحولة .

ويعد البحث فى المعرفة من بين الموضوعات الرئيسية التى اهتم بها فيلسوفنا وأفاض فيها ، وتتركز بحوثه فى المعرفة فى مؤلفاته الأتية:

(١) فى النفس .

(٢) الطبيعيات الصغرى .

(٣) ما بعد الطبيعة .

(٤) مجموعة مؤلفاته المنطقيه .

وسوف نعرض لنظريته فى المعرفة من خلال دراستنا للعناصر الأتية :

(١) موقفه من نظرية المثل الأفلاطونيه .

(٢) تعريفه للعلم .

(٣) تصنيفه للعلوم .

(٤) بحوثه فى وسائل المعرفة .

أولاً : موقفه من نظرية المثل الأفلاطونية :

قال أفلاطون بوجود عالمين هما العالم المحسوس ومعرفته ظنية ، والعالم المعقول وهو عالم المثل ومعرفته يقينية . ورأى أن الفيلسوف الحق هو الذى يميز بين الأشياء المشاركة ومثلها ، ويجاوز المحسوس المتغير إلى نموذجه الدائم ، ويؤثر الحكمة على الظن ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات . (١)

وقد وصل أفلاطون إلى نظريته فى المثل نتيجة للتفكير فى المذاهب السابقة. فقد أخذ عن أقراطيلوس وهيراقليطس أن المحسوسات لتغيرها المتصل لا تصلح أن تكون موضوع علم ، وكان سقراط يطلب الكلى فى الخلقيات ، فاعتقد أفلاطون أن هذا الكلى لمغايرته للمحسوس يجب أن يكون متحققاً فى موجودات مغايرة للمحسوسات ، وأسمى هذه الموجودات مثلاً .

أما المشاركة فهى اسم آخر لمسمى وجده عند الفيثاغوريين ، فإنهم كانوا يقولون إن الأشياء تحاكي الأعداد أو تشابهها ، فأبدل هو اللفظ وقال إن الأشياء تشارك في المثل ، دون أن يبين ماهية هذه المشاركة . غير أن الفيثاغوريين لم يجعلوا الأعداد مفارقة ، وإنما قالوا إن الأشياء أعداد ، ولم يكن سقراط ينصب الماهيات أشياء قائمة بأنفسها ففطن أفلاطون إلى أنه لما كان الكلى يغاير المحسوسات من حيث هى كذلك ، فيجب وضع الكليات فوق الجزئيات . (٢) . فتحقق له بها موضوع للعلم ، وعلل صورية أو نماذج للمحسوسات ، وتحقق له ما كان يرمى إليه أبنادوقليس بقوله بالمحبة أو الخير ، وأنكساجوراس بقوله بلعقل والنظام والكمال .

ثم أخذ عن الفيثاغوريين فكرة حياة سابقة وأحال التوليد السقراطى تذكراً ومن ثم يتضح كيف تلاقت كل هذه المذاهب فى مذهب أفلاطون ، وتلاءمت فوفقت بين المحسوس والمعقول ، والتغير والثبات . (٣)

---

(١) أفلاطون . الجمهورية . ك٧ (الأفتتاحية)

(٢) Aristotle, Metaphysica, bI, ch.6 , and b 13 ch.4 .

(٣) يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ٧٥ .

فهو لم يرى فى تعارض المذاهب أسبباً للشك مثل السوفسطائيين ، وإنما وجد أنها حقائق جزئية ، وأن الحقيقة الكاملة تقوم بالجمع بينها وتنسيقها فى كل مؤتلف الأجزاء . وطريقة التوفيق هى حصر كل وجهة فى دائرة ، وإخضاع المحسوس للمعقول ، والحادث للضرورى . فنحن نجد عنده تغير هرقليطس زوجود بارمنيدس ، ورياضيات الفيثاغوريين ، وعقيدتهم فى النفس ، وجواهر ديموقريطس وعناصر أنبادوقليس وعقل انكساجوراس فضلاً عن مذهب سقراط .

وقد حاول أفلاطون أن يوفق بين مذهب هيرقليطس وبارمنيدس فقبل مبدأ هيرقليطس وجعله مبدأ للعالم المحسوس ، أما مبدأ بارمنيدس فقد جعله مبدأ للعالم المعقول ، ولكنه وجد صعوبات كثيرة بصدد تفسير العالم المعقول على ضوء مذهب بارمنيدس من هذه الصعوبات أن أفلاطون قد انتهى إلى اقرار فكرة التداخل بين المثل لكى يوجد نوعا من الاتصال والحركة والكثرة ، وحينما أراد أن يتكلم عن الكثرة التى تقوم فيها الحركة وضع مبدأ الثنائى اللامعين أو اللامحدود (٤)

أما أرسطو فقد رأى فى القول بالتغير المستمر نفيا للصورة الثابتة وهو ما يعد أيضا نفيا لموضوع العلم إذ أن هذه الصورة هى الموضوع الحقيقى للعلم فإذا كانت متغيرة دائماً تعذر أن تكون موضوعاً لأى أدراك ، وقد أشار أرسطو إلى أن موقف هيرقليطس قد دفع بأفلاطون إلى التسليم بوجود عالم آخر معقول يصون به العلم ويجد فيه موضوعاً لدراسته ولكن أرسطو يقول عن نفسه أنه سيحاول أن يجد صورة العلم فى عالمنا هذا لان فلسفة أرسطو تفترض أن هذا العالم هو عالم الوجود الحقيقى ومن الممكن عن طريق الأستقراء أن نجد فى هذا العالم مجموعة من الحركات يحدد بعضها حالات بدء ويحدد بعضها الآخر حالات نهاية للحركة ومن ثم ليس هناك أى أساس للقول بالتغير المستمر للصور الجوهرية إذ أن المشاهد فى الواقع أن الصور تبقى كما هى ، وأننا نستطيع التعرف على زيد أو عمرو من الناس أو على حيوان ما أو على نبات ما فى أوقات مختلفة وإلا لما

(٤) د. محمد على أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفى . جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ط٤ القاهرة سنة ١٩٧٤ ص ١٠٩

لما أمكن التفاهم بين الناس . (٥) وعلى الرغم من أن أرسطو لم يقبل نظرية المثل فقد رأى أن المعرفة تكون دائماً معرفة بالأشياء الثابتة ، وهى صور الأشياء المحسوسة ، وهذا تطوير لموقف أفلاطون ، لم يقل أرسطو إن الحواس خادعة أو أن العالم المحسوس موضوع للظن ، لكنه رأى أن العالم المحسوس موضوع معرفة بمعنى أن موضوع المعرفة هو الصور المنبثة فى المادة .

ويشرح ذلك بقوله أن المعرفة تتألف من إدراك العلاقات الأساسية بين الصور . فلكى نعرف شيئاً يجب إدراجه تحت نوع وجنس ، ومن ثم تعرف ماهيته ، وهى صورته وعلته ، ولكى نعرف علته يجب البرهان على الماهية من مبادىء أولى ونعرف هذه المبادىء بنوع من الحدس ونرى صدقها فى الأمثلة الحسية ومن العبث أن تطلب البرهان على كل شىء فالمبادىء الأولى – كالقوانين الفكر الثلاثة الأساسية لا تقبل البرهان . (٦)

ثانياً : – تعريفه للعلم

قدم أرسطو مصطلحاً دقيقاً ومحكماً للدلالة على العلم هو Episteme وهو يدل أيضاً على المعرفة ، واستطاع تقديم تصور واضح للتميز بين ما هو علم وبين الصور الأخرى للنشاط العقلى (٧) ، فالعالم لا يعرف فقط أن الشىء هو كذا كما تكشف عن ذلك الخبرة بل يعرف لماذا هو كذلك أى يمتلك العلم بالتفسير العقلى وذلك بمعرفة العلل والمبادىء الأولى . (٨)

وقد أستهل أرسطو كتاب ما بعد الطبيعة بالتمييز بين الإحساس والتجربة والفن والعلم والفلسفة ، فبدأ بقوله إن الرغبة فى المعرفة موجودة عند جميع الناس بالفطرة ، وآية ذلك اللذة الحاصلة من الحواس فهى بصرف النظر عن

---

(٥) نفس المرجع . حـ٢ . ص ١١٠

(٦) د. محمود فهمى زيدان . نظرية المعرفة عند مفكرى الأسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . ص٢٢ ، ٢٣

(٧) M.I: Finley , The Ancient Greeks , Renguin Books reprinted 1979 . P . 120 .

(٨) Aristotle , Metaphysics , B.I. ch.2 . 981b

نفعها تجلب لذتها اللذة ، والبصر أعظمها لأنه سبيل معظم المعارف الأنسانية . والفرق بين الحيوان والإنسان ، أن الحيوان يقف عند حد التخيل والتذكر ولا يكاد يوجد عنده التجربة ΣΗΠΣΙΡΓα أما الأنسان فيرتفع إلى مرتبة الفن ηΣχνπ والاستدلال λΟΥΙσμΟδ وتقوم التجربة فى الإنسان على أساس الذاكرة ، وينشأ عن التجربة الفن والعلم ΣΠΟηπμπ .(٩)

والفن الذى يقصده أرسطو هو التطبيق العلمى القائم على المعرفة النظرية ، أو على مجرد التجربة والخبرة ، وهذا هو المقصود من اللفظة اليونانية ، وهى التى استخدمت فى الاصطلاح الحديث بمعنى التكنولوجيا ، أى المهارة فى الصناعة . ويضرب مثلاً للتمييز بين التجربة والفن فيقول : إن الحكم بأن هذا الدواء يشفى كالياس وسقراط وغيرهما فرداً فرداً ثمرة التجربة ، فإذا أضفنا إلى ذلك العلم بعلة الداء وأنه المرارة أو الحمى فهذا هو الفن . وللعلم عند أرسطو طريق آخر خلاف التجربة هو الإحساس الذى يعد أساس المعرفة بالجزئى ، ولكن الإحساس لا يفيد علة الشىء .

وقد كان الإحساس ثم التجربة سبيل الإنسان أول الأمر إلى الكشف ، يقودهم فى ذلك تحقيق المنفعة أو اللذة . ومن هنا نشأت الفنون لتحقيق هذين الفرضين . أما العلم فإنه لا يحقق منفعة ولا يشبع لذة ، ولكنه نشأ فى البلاد التى يسود فيها الفراغ ، فكانت مصر بذلك مهد العلم الرياضى إذ كان الكهنة فى فراغ ييسر لهم البحث العلمى .

أما الفلسفة فهى أعلى العلوم وأسماها منزلة لأنها تبحث عن العلل الأولى ومبادىء الموجودات .(١٠)

---

(٩) Ibid, BI. ch.2. P.981 . 982

(١٠) د. أحمد فؤاد الأهوانى . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . ص ١٥ ، ١٦

ثالثاً : تصنيفه للعلوم

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علما نظريا غايته المعرفة لذاتها كالفيزيقا والرياضيات والفلسفة الأولى ، وما كان منها عمليا غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة . (١١) ونعلم أن أرسطو لم يفصل بين علمى الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة ، فهما علما السلوك الإنسانى فى الأسرة والمجتمع . (١٢) وما كان منها إنتاجيا غايته إنتاج شىء جميل أو مفيد مثل الشعر والخطابة وتدبير المنزل وما أليها . (١٣)

وتنقسم العلوم النظرية عنده إلى ثلاثة أقسام رئيسية هى : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، وما بعد الطبيعة ، وتبحث هذه العلوم فى الوجود من حيث أنه وجود متحرك محسوس ، وهذا ميدان بحث العلم الطبيعى ، ثم من حيث أنه وجود له مقدار معين وعدد مجرد عن المادة ، وهذا ما يبحث فيه العلم الرياضى وأخيرا من حيث أنه وجود بالإطلاق بدون تحديد مادى أو رياضى ، وهذا ما يبحث فيه علم ما بعد الطبيعة . (١٤) ويعد أرسطو مؤسس هذا العلم ، فهو الذى حدد أهم موضوعاته وميز بينه وبين مجالات المعرفة الأخرى وتحدث فيه باعتباره علما مستقلا . ولم يطلق أرسطو على هذا العلم اسم الميتافيزيقا وإنما أطلق عليه اسم الفلسفة الأولى أو الفلسفة أو الحكمة ، أما أسم الميتافيزيقا الذى أطلق على هذا العلم فإنما يرجع إلى ناشرى كتبه وشراحه المتأخرين ، فقد أطلقه أندرونيقوس الرودسى على الكتاب الذى تلى كتب الفيزيقا عند ترتيبه لكتب أرسطو . (١٥)

وهذا العلم عند أرسطو هو أعلى العلوم النظرية لاعتبارات منها : أنه العلم

---

(١١) د. أميرة حلمى مطر . الفلسفة عند اليونان . ص ٢٥٩

(١٢) نفس المرجع . ص ٢٥٥

(١٣) نفس المرجع . ص ٢٥٩

(١٤) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق جـ٢ . ص ٣٣

(١٥) د. أميرة حلمى مطر . المرجع السابق . ص ٢٦٩

والآخر يعمها جميعاً ، وأعني بالمحسوس الخاص ، ذلك الذى لا يمكن أن يحس بحاسة أخرى ، ويستحيل أن يقع الخطأ فيه : مثال ذلك البصر حاسة اللون ، والسمع حاسة الصوت ، والذوق حاسة الطعم .

أما اللمس فموضوعاته مختلفة . إلا أن كل حاسة على كل حال، تحكم على محسوساتها الخاصة ، ولا تخطىء فى أن هناك لونا ، أو صوتا ، بل فقط فى ما وأين الملون ، وفى ماوأين المسموع . هذه أذاً هى المحسوسات التى يقال عنها أنها خاصة بكل حاسة . والمحسوسات المشتركة هى الحركة ، والسكون ، والعدد، والشكل ، والمقدار . لأن المحسوسات من هذا الجنس لا تخص أى حاسة ، بل تعمها جميعاً ، ولذلك كانت الحركة المعينة محسوسة للمس والبصر ، على حد سواء . ويقال هناك محسوس بالعرض أذا أدركنا الأبيض مثلاً على أنه «ابن دياريس» فنحن ندرك هذا الأخير بالعرض ، لأن الموضوع المحسوس قد اتحد بالأبيض عرضا . ولهذا أيضا فأن الحاس لا ينفعل من جهة هذا المحسوس من حيث هو كذلك . وأيضاً فأن المحسوسات الخاصة بكل حاسة ، هى المحسوسات بمعنى الكلمة ، من نوعى المحسوسات بالذات . وإلى هذه المحسوسات تتلاءم طبيعة جوهر كل حاسة . (٢٢)

ولنسلم أن كل ما ندركه باللمس نحس به ، أذ أن جميع صفات الملموس من حيث هو كذلك مدركه باللمس، فمن الضرورى تبعا لذلك أننا أذا فقدنا أحساساً ، فقدنا كذلك عضو الحس . إلا أننا من جهة ، نحس باللمس جميع الأشياء التى ندركها بمماستها مباشرة واللمس حاسة موجودة فينا ، ومن جهة أخرى جميع الأشياء التى ندركها بمتوسطات ، وبغير أن نماسها ، نحس بها بواسطة أجسام بسيطة ، أعنى الهواء والماء وهكذا تجرى الأمور حتى أذا حدث أدراك لمحسوسات كثيرة مختلفة بالنوع بطريق وسط واحد فإن صاحب عضو الحس الملائم يجب بالضرورة أن يحس بكل من هذه المحسوسات المختلفة. (٢٣)

(٢٢) نفس المصدر . ك٢ . ف٦ . ٤١٨ و ، ٥ – ٢٥ ص ٦٣ – ٦٤

(٢٣) نفس المصدر . ك٣ . ف١ . ٤٢٤ ظ ، ٢٠ – ٣٠ ص ٩٣

والأحساس موجود في جميع الحيوانات وتتدرج وظائفة بحيث يبدأ بحاسة اللمس لانها أبسط الاحساسات وتشترك في كل الأحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً (٢٤) ثم يلي اللمس الذوق فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصر وظائف الأحساس على الادراك الحسي فحسب بل تشتمل أيضاً على الشعور باللذه والألم الذي يتبعه الرغبة والنزوع . كذلك يتفرع من الأحساس قوتا الخيال والذاكرة الموجودتان عند بعض الأنواع العليا من الحيوان.(٢٥)

وقد ذهب السابقون على أرسطو في تفسيرهم للاحساس إلى أنه تغير كيفي يحدث في العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو بقوله أن هذا التأثير الفيزيقي لا يكفي وحده لحدوث الأدراك ، فالأدراك الحسي عملية تتضمن نوعا من الأدراك والتميز ، ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا أن الأدراك يتم بين الشبيه وشبيهه وبين من قالوا أنه يحدث بين الضد وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه في عملية التغذى فقال أنه تحول الضد إلى شبيهه ، وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون الخ .

غير أن الأدراك الحسي يختلف عن عملية التغذى بأنه أدراك للصور فقط خالية من مادتها في حين يكون التغذى تقبل للمادة ، فشأن الأحساس أشبة بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادته من الحديد أو الذهب أى أن الأحساس هو تقبل صورة المحسوس لا مادته .

وكل حاسة من الحواس الخمس لا تنفعل إلا بصورة محسوسها فحاسة البصر مثلاً لا تنفعل بالصوت وأنما تدرك اللون الذي يؤثر في العين بواسطة وسط مشف يسرى فيه الضوء وكذلك في السمع عند أدراك الصوت الذي يتم بواسطة الهواء ، ويحدد أرسطو نسبا معينة لهذه الصور التي تؤثر على العضو الحاس بحيث

---

(٢٤) نفس المصدر : ك٢ . ف٢ . ٤١٤ – ٤١٥

(٢٥) د. أميرة حلمي مطر . الفلسفة عند اليونان . ص ٣٢٦

الذى يدرس الوجود بما هو وجود ، ومحمولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجود ويبحث فى محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادىء الأولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع إليه بالذات هذه العلل والمبادىء . وذلك بأن الوجود يؤخذ على عدة أنحاء وفى كل نحو منها يؤخذ بالإضافة إلى طرف بعينه ، أى إلى طبيعة واحدة ، والفحص عن جميع الموجدات بما هى موجودات يرجع لعلم واحد ، ولما كان الجوهر هو النحو الأول من أنحاء الوجود ، كان موضوع هذا العلم الفحص عن مبادىء الجوهر وعلله ولواحقه الكلية . فإذا كانت الفلسفة حكمة ، فهذا العلم أحق أقسامها باسم الحكمة ، لأنه ينظر فى العلل الأولى بالإطلاق ، بينما الأقسام الأخرى تنظر فى العلل التى هى أولى فى جنس ما . وهو الفلسفة الأولى لنفس السبب ، يشبه أن يكون جنساً لسائر العلوم ، والفلسفة الثانية هى العلم الطبيعى وموضوعها الجواهر المختلفة . وهو العلم الإلهى ، لأنه يبحث فى الله الموجود الأول والعلة الأولى ، ولأن دراسة الله عبارة عن دراسة الموجود من حيث هو كذلك ، إذ أن الطبيعة الحقة للوجود إنما تتجلى فيما هو دائم لا فيما هو حادث . (١٦)

ونعلم أن أرسطو لم يدرج المنطق ضمن تصنيفه للعلوم ، ولعل السبب فى عدم اعتباره المنطق علم من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أى علم منها لأنه يدرس التفكير الذى يستخدم فيها جميعا بل يدرس أيضاً التفكير الذى لا يدخل نطاق العلم ، كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذى يستخدم فى البلاغة . كذلك يقدم المنطق القواعد التى تجنب الإنسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند فيلسوفنا مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم . (١٧)

---

(١٦) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٧٠ - ١٧١

(١٧) د.أميرة حلمى مطر . المرجع السابق . ص ٢٥٩

رابعاً : بحوثه في وسائل المعرفة .

يعد أرسطو أول من قدم بحثاً مستفيضاً في وسائل المعرفة ، ظل معظمه صالحاً حتى يومنا هذا . ويتركز بحثه هذا بصفة رئيسية في البابين الثاني والثالث من كتاب النفس ، حيث بحث فيهما في الاحساس والحس المشترك والتخيل والتفكير والنزوع .[١٨]

وكثيراً ما يشير أرسطو في ثنايا كتاب النفس إلى أنه سوف يبحث بعض الموضوعات المعرفية في كتب أخرى ، هي التي جمعت تحت عنوان الطبيعيات الصغرى ، وعلى رأسها كتاب «الحس والمحسوس» الذى يبسط القول في البصر والسمع والشم والذوق واللمس ومما أجمله في كتاب النفس ثم «في الذكر والتذكر» الذى يقرر فيه قوانين تداعي المعاني وترابطها . ثم ثلاث كتب تتعلق بالنوم والأحلام ، وهي المعروفة باسم «في النوم واليقظة» و «في الأحلام» و «في تعبير الرؤايا» .[١٩]

وسوف نعرض فيما يلي لما قدمه فيلسوفنا في هذا المجال .

(١) الإحساس

ينشأ الإحساس عما يعرض من حركة وانفعال .[٢٠] فمن الواضح أذاً أن قوة الحس لا توجد بالفعل ، بل بالقوه فقط .[٢١]
ويقال المحسوس على ثلاثة أنواع من الأشياء : نوعين يدركان بالذات، ونوع بالعرض ، ومن النوعين الأولين أحدهما هو المحسوس الخاص بكل حاسة ،

---

(١٨) يوسف كرم المرجع السابق . ص ١٥٣

وايضاً . أرسطو طاليس . كتاب النفس . ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني . مقدمة المترجم ص هـ.

(١٩) W.A.Hammond , Aristatis Psychology , London , 1902 , Introduction , P.xv.

وايضاً . أرسطو طاليس . المصدر السابق مقدمة المترجم ص هـ — و

(٢٠) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك٢ . ف٥ ، ٤١٦ ظ١٠ . ص ٥٩

(٢١) نفس المصدر . ك٢ ، ف٥ . ٤١٧ و ٥ ص ٥٩

فيجب أن يصدر عن قوة واحدة تجتمع عندها الأحساسات فتضاهي بينها . أما مركز الحس المشترك فهو عند أرسطو القلب ، وحجته في ذلك أن شرط الأحساس الحرارة وأن القلب هو الذى يوزع الحرارة مع الدم فى أطراف الجسم .(٢٩)

(٣) المخيلة :

بعد أن أستعرض أرسطو وظائف الحس المشترك ، وأشار إلى دوره فى عمليات الأدراك الحسى ينتقل إلى البحث فى التخيل وموضوعه فيقول : أن الأحساس يترك آثار تبقى فى قوة باطنة نسميها المخيلة ، ولهذه القوة قدرة على استرجاع هذه الأثار وأدراكها فى غيبه المحسوس . ولما كان هناك نوع من الأرتباط الوظيفى بين الحس والتخيل ، لهذا فأن أرسطو يميز بين التخيل والأحساس لكى يحدد وظيفة كل منهما :

(أ) فالأحساس أما قوة أو فعل ، والأحساس بالفعل هو حصول صورة المحسوس التى تخرج الحس من القوة إلى الفعل ، فبينما لا يوجد أحساس بالفعل بدون المحسوس نجد فى حالة التخيل أنه قد توجد الصورة الخيالية فى غيبة الأحساس أو المحسوس .

(ب) الأحساس حاضر دائما فى الكائن الحساس سواء كان هذا الحضور بالقوة أو بالفعل أما التخيل فليس كذلك ، فقد نستطيع أن نتخيل أولا نتخيل .

(حـ) أذا أفترضنا أن الأحساس والتخيل شىء واحد . فيجب أن يوجد التخيل فى جميع أفراد الأنسان والحيوان ، ولكننا بالدراسة وجدنا أن التخيل خاص بالأنسان وبعض الحيوان ، وليس بجميع الحيوان ، فالنمل مثلاً ليس عنده تخيل .

---

(٢٩) نفس المصدر : ك٣ ف٢ ، ٤٢٥ ظ - ٤٢٦ ظ ص ٩٦ - ١٠١
وايضاً . يوسف كرم . تاريخ الفلسفة اليونانية . ص ١٦١

(د) وبينما يكون الأحساس بصورة ما مطابقة بين الحس والمحسوس نجد أن الصورة الخيالية قد تكون تأليفا من عندنا .

(هـ) في الأحساس يفرض المحسوس نفسه على الحس ، أى أن الموضوع هو الذى يوجه الذات الحاسة ويفرض عليها صورته ، أما فى التخيل فأن هذه العملية متعلقة بأرادتنا فنحن نتخيل فى الوقت الذى نريده وكذلك نتخيل الموضوع الذى نريده دون غيره من الموضوعات .

ويميز أرسطو بين التخيل وغيره من القوى الأدراكية فيذكر أنه قوة تختلف عن قوة الأحساس والتفكير ولو أنه لا يمكن أن يوجد بغير أحساس .

وكذلك فالتخيل غير التفكير ، أذ أن التفكير أى الحكم على الأشياء لا يتعلق بالأرادة ، بينما صور التخيل تخضع للإراده ، فنحن نعرفها ونتمثلها ونسترجعها بأرادتنا ، والتخيل قد يكذب فى موضوعات الحس الخاصة ، بينما قد تصدق هذه الحواس .

والتخيل أيضاً غير الظن المصحوب بالأحساس ، وليس هو المركب منهما ، وكذلك التخيل ليس سوى قوة تحصل بها الصور فينا ، فهو قوة أو حالة نحكم بها وقد يكون حكمنا صوابا أو خطأ . (٣٠)

مما سبق يتضح أن قوة التخيل تتفرع عن الأحساس لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالأحساس كما أنها تعمل فى بعث الصور فى الأحلام . (٣١) فهى أذاً المصدر الذى تنبعث منه صور الأحساس السابقة التى تظهر فى النوم وتخدع الحالم ، لأن ذهنة منصرف عن كل شاغل خارجى ، ولا يستطيع ما يستطيعه اليقظان من مراجعة حاسة بأخرى . وكذلك القول فى التخيل فى حالة المرض أو الأنفعال القوى ، فأنهما يهيجان الصور فتجتمع وتفترق ، فتخيل أشياء كثيره . (٣٢)

---

(٣٠) نفس المصدر : ك٣ ف٣ ، ٤٢٧ ظ ص١٠٢ – ١٠٤

وأيضاً د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق . جـ٢ . ص١٤٩ – ١٥١ ،

(٣١) . De insomnis, 459 . B5

(٣٢) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك٣ ف٣ ، ٤٢٨ و ما بعدها ص ١٠٤

لو زادت حدتها أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة بين ضدين مثلاً بين الحلو والمر فيما يتعلق بالذوق أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر ،أم الصلابة والليونة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الأحساس المؤثر فى حدود معينة أما أذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسه فأنها تؤدى إلى فساده أو تؤذيه .

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة فى علم النفس التجريبى الذى يحدد مقياساً معيناً لتأثر الأدراك الحسى بالمؤثرات الخارجية وهو ما يعرف فى علم النفس الحديث بعتبة الأحساس .(٢٦) والحواس آلات حياة كما أنها آلات أدراك . وهى تترتب من هذين الوجهين ترتيباً عكسياً . فباعتبارها مدركة والبصر أولها لانه يظهر لنا موضوعات أكثر ، خاصة ومشتركة وبالعرض ، وفوارق أكثر فأن الأشياء جميعا ملونه ومن ثم داخلة فى نطاقة . والسمع فى المحل الثانى لأنه وسيلة التفاهم والتعلم والترقى ، وكان يفضل البصر من هذه الناحية ويتقدم عليه لولا أن هذا الفضل ليس له بالذات بما هو حس الأصوات ولكنه يرجع إلى العقل الذى يدرك دلالات الأصوات . ثم الشم لمشابهته البصر والسمع فى بعد علته عن جسم الحاس . وأخيراً الذوق ، فاللمس .

والسبب واضح مما تقدم . وبالنظر إلى أهمية الحواس فى حفظ حياه الحيوان فاللمس أولها لأنه ضرورى بالأطلاق لوجود الحيوان ، وهو ما من أجله يقال للحى أنه حساس ، يدرك به النافع والضار ، واللاذ والمؤلم ، فهو أساس النزوع من طلب وهرب ، وهو حاسة الطعام والشراب ، لأنه حاسة الحار والبارد والرطب واليابس التى هى كيفيات المأكول والمشروب أما سائر الحواس فلا تفيد الوجود ، بل كمال الوجود ، لذا فقد لا توجد فى بعض الحيوان مع وجود اللمس . أضف إلى ذلك أنه أساسها جميعا فهو منبث فى الجسم كله ، وهى مركبة عليه . ويليه الذوق لأنه مرتب كذلك لحفظ الحيوان ولا غنى عنه ثم الشم فأنه أقل ضرورة منهما . أما البصر والسمع فهما من هذه الوجهة كماليان ولئن ظهرت لهما فائدة حيوية فى الحيوانات العليا فذلك بالعرض لا بالذات.(٢٧)

---

(٢٦) نفس المرجع . ص ٣٢٨ ، ص ٣٢٩

(٢٧) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك٣ . ف١٢ ، ٤٣٤ ظ ٢٠ - ٢٥ ص١٢٩ - ص١٣٠

(٢) الحس المشترك .

بعد أن وضح أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة ، قال بوجود موضوعات للإحساس تدرك باشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس لأنها تفترض حركة العين واليد وهذه الموضوعات هى الشكل والعدد والحجم . ووجود هذه المحسوسات المشتركة يفترض ما نسميه بالحس المشترك ، ولا يعتبر أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وأنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة . فالآحساس عموماً قوة واحدة ولكنها تتنوع وتتعدد وظائفها . وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به عندما لا يتدخل فى عمل الحواس الأخرى أى عندما يقوم بالعمليات التالية .

(أ) الوظيفة الأولى : أدراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسه مثل أدراك الحركة والسكون والعدد والوحدة والشكل والحجم وأدراك المحسوسات بالعرض كأن تدرك مثلاً أن «س» من الناس هو ابن «ص» . (٢٨)

(ب) الوظيفة الثانية : أدراك الأدراك ، أى الشعور ، فبالحسى المشترك يدرك الأنسان نفسه رائيا أو سامعاً . أذ أن الحس لا ينعكس على ذاته لارتباطه بعضو مادى ، وليس فعله من جنس موضوعه حتى يدركه . فالرؤية ليست ملونة ، ولا السمع صائتا وهكذا لابد أن تنتهى الحواس الظاهرة إلى مركز مشترك .

(حـ) الوظيفة الثالثة : التمييز بين المحسوسات فى كل حس باعتباره جنساً، كالتمييز بين الأبيض والأخضر ، والحامض والمالح ، وبين موضوعات الحواس المختلفة ، كالتمييز بين الأبيض والحلو مثلاً ، فان هذا التمييز لا يمكن أن يصدر عن الحواس أنفسها ، أذ أن كلا منها معين إلى موضوع ،

(٢٨) نفس المصدر . ك٣ ف١ ، ٤٢٥ ظ ٢٠ – ٣٠ ص ٩٣ – ٩٥

الخلاصة : أن التخيل كحركة يجب أن يقوم على الأحساس وأن يوجد عند الكائنات التى تحس .

أن القائم بالتخيل يجب أن يفعل وينفعل بعدد كبير من الأفعال .

أن يكون التخيل صادقاً أو كاذباً .

والأحساس بالمحسوسات الخاصة صادق دائماً ، وعندما يحصل الأحساس بأن هذه المحسوسات الخاصة أعراض لشيء ما ، هنا فقط يمكن أن يحدث الخطأ وكذلك فأن الخطأ يقع دائماً فى أدراك المحسوسات المشتركة . فيكون لدينا أنواع للتخيل تتمايز بالنسبة لموضوع التخيل الصادر عن الأحساس .

أولها : تخيل يقوم على الأحساس بالمحسوسات الخاصة وهذا النوع من التخيل يكون صادقا ما دام الأحساس حاضرا ، ويكون صادقاً أو كاذبا إذا غاب موضوع الأحساس .

ثانيها : التخيل القائم على المحسوسات المشتركة .

ثالثها : التخيل القائم على المحسوسات بالعرض .

وهذان النوعان الأخيران من التخيل قد يكونان صادقين أو كاذبين سواء كان موضوع الأحساس حاضرا أو غائبا .

(٤) الذاكرة :

الذاكرة قائمة على المخيلة ، فأن الذكر ممتنع من غير التخيل ، وهما فى بعض الحالات يتشابهان إلى حد يتعذر معه التفريق بينهما ، غير أنهما يفترقان فى أن المخيلة تقتصر على أدراك الصورة ، بينما الذاكرة تدرك أن هذه الصورة هى صورة شيء قد سبق أدراكه فهى تتعلق بالماضى . ومما يدل على تمايزهما أنه قد توجد فى الذهن صورة ، فتعتبرها مجرد صورة ، وهى صورة شيء عرض لنا فى الماضى .

وقد توجد فى الذهن صورة هى مجرد صورة فنظنها مذكورة . والذاكرة قد

تؤدى وظيفتها عفوا ، وقد تستحثها الأرادة ، ويسمى هذا النوع الثانى تذكرا ، وهو خاص بالأنسان لانه يستلزم التفكير . وتستعين الأرادة فيه بالحركات النفسية التى صاحبت الأحساس ، وبالحركات البدنية أيضاً أى المخيلة فان هذه وتلك سلسلة يتبع لاحقها سابقها على حسب قوانين معينة ، فالذكر والتذكر متوقفان على تداعى أو ترابط الصور والحركات ، وعلاقة اللاحق بالسابق أما ضرورية كالعلاقة بين العلة والمعلول ، فأن كلامنهما يذكر بالآخر ، وأما ناشئه بالعادة ، وهو الأغلب ، وفى هذه الحالة اللاحق أما شبيه السابق أو ضده ، فتنتقل من الواحد إلى الآخر عفوا بفعل العادة . وأحيانا تنشأ العادة من غير تكرار ، متى كان الأحساس قوياً أو أهتمامنا به شديداً. (٣٣)

(٥) القوى العاقلة – العقل المنفعل والعقل الفعال :

العقل قوة صرفة كالحس، وطبيعته أنه بالقوة ، كاللوح لم يكتب فيه شيء بالفعل ، والعقل مفارق أى ليس له عضو بعينه ، وهذه المفارقة تفسر لنا كيف أن انفعاله يختلف عن انفعال الحس ، أذ أن الحس لا يستطيع الأدراك بعد التأثير العنيف . فالسمع لا يدرك الصوت بعد أصوات قوية ، ولا يدرك البصر والشم بعد ألوان ساطعة وروائح شديدة ، أما العقل فبالعكس ، يستطيع بعد تعقل موضوع شديد التجرد أو المعقولية أن يتعقل موضوعات أدنى معقولية. والسبب فى ذلك أن الحس لاتحاده بعضو فهو يتأثر بفعل الشيء فيه .

بينما العقل مفارق لكل عضو وغير منفعل انفعالا طبيعيا كالحس ، ويلى هذه القوة الصرفة قوة أقرب ، فان العقل بعد أن يخرج إلى الفعل ، يحفظ صورة الموضوع الذى تعقله ليستطيع أن يستحيدها ، فهو بالأضافة إلى هذه الأستعاده بقوة أقرب إلى الفعل من القوة الأولى السابقة على العلم ويسمى حينئذ عقل بالملكة . (٣٤)

والعقل يدرك الماهيات مباشرة،ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات

---

(٣٣) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٦٢ . ١٦٣

(٣٤) أرسطو طاليس. المصدر السابق . ك٣ ف٤ ، ٤٢٩ ر ٢٠ – ٢٥ ص ١٠٨

بأنعكاسة على الحس الذى هو مدرك الجزئيات باعراضها . فالعقل يدرك الكليات والجزئيات جميعاً ، ولكن باختلاف : فهو يدرك ماهية الماء ويدرك أن هذا المعلوم بالحس مـاء . [٣٥] والعقل باعتباره مدركا للماهيات فى أنفسها يسمى عقلا نظريا ، فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحرك النزوع إليها أو النفور منها ، سمى عمليا . والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ أو المؤلم فى حقيقته المتشخصة ، والعقل العملى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل . [٣٦]

ولما كان العقل بالقوة ، فلابد من شيء بالفعل يستخلص المعقولات من الماديات ويطبع بها العقل ، فيخرجه إلى الفعل . أجل يجب أن يكون فى النفس تمييز يقابل التمييز العام بين المادة وبين العلة الفاعلية التى تحدث الصور فى المادة،وفى الواقع نجد فى النفس من جهة واحدة العقل المماثل للمادة من حيث انه يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل المماثل للعلة الفاعلية لانه يحدثها جميعا، وهو بالأضافة إلى المعقول كالضوء بالأضافة إلى الألوان يحولها من ألوان بالقوة فى الظلمة إلى ألوان بالفعل . [٣٧]

هذا النص صريح بأن فى النفس عقلاً وآخر منفعلا [٣٨] ، وهما مفارقان على السواء لنفس السبب ، أى روحيان . العقل الفعال يجرد الصور المعقوله ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها كما يتحد الحس بموضوعه . فالمنفعل هو المتعقل ، والفاعل هو المجرد ، وذلك طبقا للمبدأ الكلى أن هو بالقوة يصير بالفعل بتأثير شيء هو بالفعل . وهكذا يفسر أرسطو معانينا الكلية ، ويصل بينها وبين التجربة الممثلة فى الصور الخيالية ، وذلك بوساطه العقل الفعال ، خلافا

(٣٥) نفس المصـــدر : ك٣ ف٤ ، ٤٢٩ و ١٠ - ٢٤ ص ١٠٨ ، ك٣ ف٧ ، ٤٣١ و ، ١ - ٢٠ ص١١٨

(٣٦) نفس المصدر . ك٣ ف٧ ، ٤٣١ ظ إلى نهاية الفصل

(٣٧) نفس المصدر : ك٣ بداية ف٥ ، ٤٣٥ و ١٠ - ٢٠ ص ١١٢

(٣٨) لم يرد هذان المصطلحان فى كتب أرسطو ولكن الشراح وضعوهما بناء على ألفاظه . انظر . يوسف كرم . المرجع السابق . ص١٦٤ .

لأفلاطون الذى يجعل المعانى الكلية صورا مفارقة للمادة بالفعل ، ويجعل العلم مستقلا عن التجربة .

وأذا أستثنينا نظرية أرسطو هذه ، لم نجد فى تاريخ الفلسفة نظرية أخرى تصل بين التجربة والعلم وتوفق بينهما ، وإنما نجد الفلاسفة يفترقون طائفتين : طائفة الحسيين الذين يردون المعانى إلى الصور الخيالية فلا يفسرون كلية العلم وطائفة التصوريين الذين يضعون العقل بمعزل عن التجربة فلا يفسرون موضوعية العلم .[٣٩] على لأرسطو كلاما فى العقلين وأرداً بعد النص المتقدم مباشرة ، لا يخلو من غموض فهو يقول : «وهذا العقل الفعال هو القابل للمفارقة ، وهو غير منفعل أصلاوغير ممتزج بمادة ، لأن ماهيته أنه فعل ، والفاعل أشرف دائما من المنفعل والمبدأ «أى العله» أشرف من المادة.» هذا الكلام يشعر بأن العقل الفعال وحده قابل للمفارقة دون العقل المنفعل ، ولكن أرسطو قال عكس ذلك فالمراد «وهذا العقل أيضا لان السبب واحد من الجهتين وهو أن أدراك العقل للموجودات يستلزم أن يكون هو مجردا .

وقوله «قابل للمفارقة» هو المقصود لا مفارق بالفعل ولو أن اللفظ اليونانى يحتمل المعنيين ، وذلك لما رأيناه الأن من أن أرسطو يجعل العقلين فى النفس . غير أن قوله «الفاعل أشرف من المنفعل» يدل على مفاضلة بين العقلين، وتفضيل الفاعل على المنفعل ، وهذا إشكال ، يدل على أنه أذا كان المنفعل مفارقا ، فالفعال أحرى أن يكون مفارقاً ، من حيث أنه أشرف ،وقوله «غير ممتزج بمادة» يعنى أنه غير متحد بعضو ، وأنه يعمل دون عضو ، كما سبق يفرق أرسطو أذا بين قوتين فى العقل .

قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات هى ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقولات بالقوة ولكنهالا تعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعانى الكلية من الجزئيات وتظهرها كمايظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجودبالفعل فى العين الأنسانية .

---

(٣٩) نفس المرجع . ص١٦٥

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقلين فى النفس الأنسانية عقل منفعل أو هيولانى وعقل فعال ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شيء أخرهو دائما بالفعل .

وعلى الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقلين المنفعل والفعال موجودان فى النفس الأنسانية (٤٠) إلا أنه يضف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلى وأنه يأتى الأنسان من الخارج.(٤١)

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص وهو فى تعقل دائم ، الأمر الذى يجعله أقرب شيء إلى العقل الألهى، وقدأدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل إلى أختلاف المفسرين فقد ذهب الأسكندر الأفروديسى فى القرن الثالث الميلادى إلى الرأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل موحد بينه وبين عقل الله محرك السموات الذى هو دائما بالفعل .

أما ثامستيوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الأنسانية ، ينبغى أن يميز فى النفس ذلك التمييز الموجود فى الطبيعة بين المادة التى هى وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذى يحدد هذا الموجود ومثل هذا التمييز نجده فى الفن والمادة التى تستخدم فيه . (٤٢) وقد ترتب على هذا الأختلاف فى طبيعة العقل الفعال أختلاف أخر فى علاقته بباقى قوى النفس الأخرى ونشأت . نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفى العصور الوسطى . (٤٣)

---

(٤٠) د. أميرة مطر . المرجع السابق. ص٣٣١ - ٣٣٢

(٤١) أرسطو طاليس . المصدر السابق . ك٣ ف٥ ، ٤٣٥ و

(٤٢) نفس المصدر. ك٣ ف٥ ، ٤٣٥ و

(٤٣) د. محمود قاسم . فى النفس والعقل لدى فلاسفة الأغريق والأسلام . ص٧٠ - ٧٣

تعقيب

قدم أرسطو بحثاً مستفيضاً فى المعرفة قدم فيه نقدا للجوانب المعرفية لنظرية المثل الأفلاطونية ، ورغم ذلك أتفق مع كلا من سقراط وأفلاطون فى القول بأنه لا معرفة إلا لما هو ثابت، والثابت عنده هو معرفة الصور . كذلك وضع تعريفا للعلم وميز بين العلم والتجربة والفلسفة والفن ويعد هذا بمثابة تمييز بين الأنشطة العقلية المختلفة .

كما قدم تصنيفا وافيا للعلوم المعروفة فى عصره أحتل فيه البحث فى الميتافيزيقا مركز الصدارة ، كذلك قدم بحثا مستفيضا فى وسائل المعرفة ظاهرها وباطنها ويعد هذا البحث من أبتكاراته المتميزه حيث ظل أغلب مافيه من أراء صالحاً حتى يومنا هذا .

«الفصل الرابع»
«المعرفة لدي فلاسفة اليونان في العصر الهلينستي»

تمهيد

سوف نعرض فى هذا الفصل لآراء كل من الأبيقوريين، والرواقيين والأفلاطونيين المحدثين ، والشكاك التجريبيين حول نظرية المعرفة .

أولاً : الأبيقوريون .

بحث الأبيقوريون فى الطبيعة الإنسانية وانتهوا من بحثهم إلى نظرية يشرحون بها كيفية وصول المعرفة إلى الذهن ، وتتركز هذه النظرية فى البحث فى وسائل المعرفة التى هى عند أبيقور :

(١) الإحساس

يقول أبيقور : إن الأصل فى كل معرفة هو الإحساس ، فعن طريقة وحده تتم المعرفة ، والحس لا يخطيء ، وإنما الذى يحدث هو أنه تأتى إلى الحواس عن الشيء الواحد صور متعددة ، والناس يختلفون فى إلتقاطهم لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذاك يلتقط أخرى وهكذا .... مع أن الموضوع واحد باستمرار ، ومن هنا ينشأ الإختلاف فيما بين الناس بعضهم وبعض ، فالأصل إذاً هو الحس دائماً ، وإنما يأتى الأختلاف من الصور الصادرة إلى الحواس عن الموضوعات.(١)

وقد استفاض أبيقور فى دراسته للإحساس فذهب إلى أن الأبصار يتم حين يصدر من سطح المرئيات أشباحاً مادية تخترق الهواء لتؤثر على بصرنا ، وينفى النظرية المعروفة في عصره والتى ترد الإبصار إلى وجود سيال أو أشعة تصدر من العين إلى المبصرات ، أما عن الأشباح التى تصدر من الأشياء والتى فسر بها الإبصار فقد سماها «لوكريتيوس» ، وهى تظل حافظه لشكل الأشياء وألوانها .

---

(١) د. عبد الرحمن بدوى . خريف الفكر اليونانى . مكتبة النهضة المصرية ط٤ . القاهرة سنة ١٩٧٠ ص٥٣

وبذلك تنقل الصور الحقيقية عن الأشياء ، ومن هنا فقد عارض نظرية ديموقريطس التى تستند على القول بوجود صفات ثانوية فى الأشياء مرجعها تكوين الحواس الإنسانية :

أما السمع فيفسره بأنه يحدث عندما ينبعث من المتلكم أو من مصدر الصوت سيل من الجزئيات الصغيرة المتحركه التى هى الذرات فى تيار هوائى يؤثر على الأذن وكذلك يذهب فى تفسيره للشم .

وعلى العموم يفسر الإحساس دائماً بأنه يحدث نتيجة صدور ذرات مادية صغيره من الأشياء المحسوسة تصل إلينا بطريقة فيها تآلف وإنسجام معين وينتج عنها فى النهاية إنفعال أو إحساس ملائم أو غير ملائم .

وقد رأى أن الإحساس هو معيار الحقيقة الأول وكل إحساس صادق بالضرورة ولا يمكن الشك فيه ، وأن الصواب والخطأ لا يرجعان إلى الإحساس بل إلى الحكم العقلى الذى يقع على الإحساسات ويضاف إليها ، فقد نرى برجاً معينا أسطوانيا من بعيد ونراه مضلعا من قريب وليس من الخطأ أن نقول أننا نراه أسطوانيا بل يقع الخطأ إذا استمررنا فى هذا الإعتقاد بأنه إسطوانى عندما نقترب منه (٢) ويذهب أبيقور إلى القول بأن رؤى المرضى والأحلام صادقة لأنها تؤثر فينا ، ومادامت تؤثر فينا فلابد أنها صادقةولابد من إفتراض وجود مؤثر يسببها.(٣)

ومن ثم يتضح أن كل ما تحويةرؤسنا من أفكار وأراء ما هو إلا سلسلة من الإدراكات الحسية التى إنبعث إلينا من الأشياء الخارجية ، فأنطبعت صورها فى أذهاننا ، أذا فالأدراك الحسى هو وحده المقياس الذى نقيس به الحقائق النظرية .

---

(٢) Emile. Brehier: Histoire de a Philosophie, Tome 1, Paris, 1910. P.337.

(٣) د. أميره حلمى مطر.الفلسفة عند اليونان .ص٣٩٠ - ٣٩١

(٢) الخيال :

يعد الخيال هو ثانى وسائل المعرفة عند أبيقور ، ويرى أنه يتكون مما يكون فى النفس من صور جاءتها بها الحواس من قبل ، أذ لو بقى المرء على مستوى الإحساسات الآنية للظواهر المتبدلة لما استقر على رأى واحد ولا استطاع التمييز بين الحلم واليقظة ولا الفصل بين الصواب والخطأ . غير أن الإحساسات المتكررة تسمح باستخراج صور حسية عامة أو نماذج حسية من سيلان الإنطباعات العابرة الخاطفة ، يشار إليها بنفس اللفظ ولها نفس المعنى تلك العملية التى يسميها أبيقور بالخيال .

وبعبارة أخرى يطلق لفظ الخيال على إنتقال الذهن من إدراك الجزئى ومن إدراك المعنى الخاص إدراكا حسياً متكررا فى الماضى إلى إدراك المعنى العام والكلى إدراكا مباشرا وبديهيا فى الحاضر .

وقد يخطر ببالناهنا أن الخيال عملية عقلية صرفة ، غير أنه فى الحقيقة لا يتأصل فى العقل وإنمافى الإحساس ، فالخيال لا يعدو أن يكون فكرة حسية تتذكرها فى حالة غياب موضوعها ، وبعبارة أخرى إنه تذكر شيء خارجى ظهر لحواسنا وانطبع فيها مرات عديدة ، مثال ذلك عندما نرى من بعد حصانا أو بقرة فأننا لا يمكن أن نتخيلهما ما لم يكن لدينا فكرة عنهما . (٤)

(٣) الإنفعال - أى الشعورباللذه والألم : -

تمثل الإنفعالات المعيار الثالث للعرفة ، وهى تنحصرفى إنفعالين رئيسيين هما اللذة والألم اللذان يقودانا فى حكمنا على الأشياء ، وفى التمييز بين ما ينبغى إتباعه وماينبغى تجنبه . (٥) والشعور باللذة والألم يعد مقياس الجانب العلمى من الحياة ، فاللذة تعرفنا بالضرورة بعلة للذة وهى اللاذ ، والألم يعرفنا

(٤) جلال الدين سعيد . أبيقور الرسائل والحكم . الدار العربية للكتاب . بيروت سنة ١٩٩١ . ص٥٠- ٥١

(٥) ديوجينس لائرتيوس . حياة وآراء الفلاسفة . الباب العاشر

بعلة للألم وهى المؤلم .[٦]

ولما كانت الإنفعالات تتولد عن الإحساسات،شأنهافى ذلك شأن الخيال فهى معيار للحقيقة لايقل قيمة عن المعيارين السابقين ، فكل إحساس مرتبط باللذة أو الألم ، وهذا الشعور يرشدنا إلى ما ينبغى البحث عنه ، وما ينبغى تجنبه ، فاللذة والألم هما أذاً من جهة إمتداد للإحساس إذ أنها يتولدان عنه ، كما أنهما من جهة أخرى معيار للحكم وقاعدته التى تسمح بالإختيار بين ما يجب أن نرغب فيه وما يجب تركه .[٧]

(٤) الذاكرة :

تنشأ الأفكار فى الذاكرة نتيجة لتكرار الإحساسات ،فالإدراك الحسى تبعاً لهذا هو الأصل ، وعن طريق التذكر يضم الإنسان مجموعة من الإحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض ، ثم يكون من الجميع تصوراً واحداً فكأن مصدر التصور فى الواقع هو الذاكرة ، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية ، وإنما خلاصة أو مدلول به تجمع الإدراكات الحسية المختلفة الخاصة بشىء واحد هو تصوره .[٨]

(٥) الحدس

يرى أبيقور أن الحدس ينشأ عن الإستدلال الذى ينطلق من الإحساسات ومن المعانى التى تقوم على هذه الإحساسات للوصول إلى القول بوجود أشياءلا مرئية لاتقل يقينا عن الموجودات الحسية[٩] كالقول بأن العالم مؤلفا من ذرات

---

(٦) اميل برهييه . تاريخ الفلسفة : حـ٢ الفلسفة الهلنستية والرومانية . ترجمة جورج طرابيشى . دار الطليعة للطباعة والنشر ط١ بيروت . سنة ١٩٨٢ ص٩٨

(٧) جان بران . الفلسفة الأبيقورية . تعريب . جورج أبو كسم . تقديم . عادل العوا . الأبجدية للنشر ط١ . دمشق سنة ١٩٩٢ ص٤٥

وايضاً . جلال الدين سعيد . المرجع السابق . ص ٥٤ - ٥٥

(٨) د. عبد الرحمن بدوى . المرجع السابق . ص٥٤ .

(٩) جلال الدين سعيد . المرجع السابق . ص ٥٦

ويرى أبيقور أن الحدس الذهنى يتكون بواسطه التمثلات أو التصورات المكونة والمنظمة فى نفوسنا تبعاً لما بينها من تجانس وتقارب ، والتى منها تكون النفس صورة جديدة صيغت من مزج عدة من الصور السابقة ، فيمكنهابذلك أن تسبق الإحساس .ووسيلة هذا الحدس نفسه هو إرتباط يتكون آليا من الصور المختزنة فى الذاكرة . (١٠)

ومما سبق يتضح أن موضوعات المعرفة عند أبيقور ثلاثة . النوع الأول : منها ما يصلنا عن طريق الإحساس الذى يعد فى نظره معصوماً من الخطأ .

أما النوع الثانى : هو موجودات بعيده لا يصلنا عنها سوى صور جزئية وغير تامه مثل مجموعة الظواهر الجوية ، والظواهر السماوية .

أما النوع الثالث : فهو أشياءغير مرئية تدرك عنها نفوسنا أثراً مبهماً .

ثانياً : الرواقيون .

بحث الرواقيون فى وسائلالمعرفة ، ودرجاتها ، ومعيار صدقها ، وسوف نقوم هنا بدراسة كل مبحث من هذه المباحث الثلاثة .

(١) وسائل المعرفة :

تحدث الرواقيون عن ثلاث وسائل للمعرفة .

- أ - الإحساس .

فسر الرواقيون الإحساس تفسيرا مادياً فرأواأن الأحساس هو إنطباع أثر المحسوس فى العقل ، وفكرة الإنطباع هذه أخذت بمعناها المادى الصرف حتى إن كليانتس قد شبه هذا الإنطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماماً . إلاأنه لابد أن يكون هذا التفسيرللإحساس قد ظهر لكريسيبوس انه غير مقنع لأنه مادى إلى حد بعيد ، ولهذا حاول أن يعدل من هذه النظرية مستنداإلى روح

---

(١٠) البير ريفو . الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها . ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى. مكتبة دار العروبة . القاهرة سنة ١٩٥٨ ص١٨٣

المذهب الرواقى الأصلى وهو المذهب المادى ، فقال إن الإحساس عبارة عن تغير يحدث فى العقل تحت تأثير موضوعات خارجية، وإلى هذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفةفهو الأساس . (١١)

- ب - العقل .

أخذ الرواقيون بنظرية حسيةفي المعرفة إذ تصوروا أن العقل كالصفحة البيضاء تأتية الإنطباعات الحسية من الخارج فتنقش فيه كالخاتم على الشمع فتحدث فيه التصورات والتمثلات . (١٢) وهذا الموقف يشبه موقف المدرسيين ، وجون لوك حيث يطلقون على هذه الصفحة البيضاء عبارة "Tabularasa" ، وهذا العقل النقى من أى أثر أو إنطباع تتكون فيه التصورات شيئاً فشيئاً مما نستقبله من صور خارجية صادرة مباشرة عن المحسوسات . (١٣)

وإذا كان فكر الإنسان قادراً على التجريد والإضافة والتأليف والنقل والمضاهاه ، فهو لا يستطيع الخروج من مقدمات الإحساس . فكان الحواس هى وسيلة المعرفة ، ووظيفة العقل هى ربط الأفكار والمعانى ربطاً يتألف منه نظام يسمى بالعلم. لكن الحواس ليست الإخادمة ،والعقل يسيطر عليها سيطرة الملك على رعيته ، فيرتب رسائلها ويوجهها إلى غايتها . فالعقل عند الرواقيين هو على حد تعبير شيشرون تلك القوة التى بها يرى الإنسان النتائج والأسباب وينهم سيرها ويقارن بين المتشابهات ويربط المستقبل بالحاضر . وإذا فمهمه العقل هى إدراك حدوث الأشياء فى العالم والإحاطه بما بينها من روابط ، وبعبارة أخرى هى فهم تلك الوحدة المعقدة التى يعبر عنها بالنظام (لوغوس) . (١٤)

---

(١١) د. عبد الرحمن بدوى . المرجع السابق . ص١٧ .

(١٢)د. أميرةحلمى مطر . المرجع السابق . ص٤٠٨

(١٣) د. محمد على أبو ريان . تاريخ الفكر الفلسفى جـ٢ أرسطو والمدارس المتأخرة . ص٢٧٩

(١٤) د. عثمان أمين . الفلسفة الرواقية . مكتبة النهضة المصرية ط٢ . القاهرة سنة ١٩٥٩ ص٩٠-٩١

- هـ - الذاكرة :

رأى الرواقيون أن الذاكرة هي مصدر التصورات الكلية ، فالإنسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكون له عنها تصور كلى ، غير أن هذا التصور الكلي ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة ، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه ، ولكننا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطقهم فيقولون بوجود تصورات كلية بالمعنى الذهنى الصرف الخارج عن كل إدراك ، وسموا هذا باسم «العلم» ، ومجموعة التصورات الكلية هى التى تكون العلم فى هذه الحالة . وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية ، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجي ، كما أنه لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ ، فهى أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل كما تصورها أرسطو . إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق في الواقع مع منطقهم ، حيث أن التصورات الكلية التى قالوا بأنها تكون العلم خارجه عن المحسوسات ومنفصلة عن أى تصور مادى.(١٥)

وبالرغم من أن الرواقيين لم يقبلوا المثل الأفلاطونية ، وأنكروا أن للصور المفارقة وجوداً مستقلا فى الخارج ، وقالوا إنها لا وجود لهاإلا فى أذهاننا فقد قالوا مع ذلك بأن من هذه الصور الذهنية أو المعانى ما هو سابق على تجاربنا وما يمكن أن يؤلف بواسطته جميع المعاني الأخرى ، وهذه المعانى تتميز بأنها سابقة لجميع ماعداها وأنها تكون لنا منذ الصغر ، وإنها تكون بالفطرة لا بالإكتساب.(١٦) ويسمى الرواقيون مجموع هذه المعانى الفطرية التى تشترك فيها جميع الموجودات العاقلة بأسم المعانى الشائعه ويسمونها أيضاً الأوليات ويعنون بذلك أنها سابقة على كل معرفة عقلية تمتلكها نفوسنا اكتسابا . ولذلك عرفوا المعنى الأول بأنه الأمر الكلي الذى نتصوره تصوراً طبيعياً .(١٧) ويقول شيشرون إن مثل هذه المعانى هى الأسس التى يقوم عليها بناء العلم . ويذهب سنكا إلى

---

(١٥) . د. عبد الرحمن بدوى .. المرجع السابق. ص١٧

(١٦) -Emile . Brephier : Chrysippe et Lancien Stoicisme , Paris , P.u.F. 1951 . P.67

(١٧) -Diogene Laerce : vie , doctrines et Sentences , des Philosophes illustres , tome 2, Traductiom ,.R.Genailles, Paris, 1965 . P.51 - 53

أنها بذور تحوى صور الأشياء الفردية كلها ، أى أنها معرفة سابقة لهذه الصور قبل تطورها وتقترب هذه النظرية الرواقية عن المعنى الأول من النظرية الأفلاطونية المشهورة عن التذكر ، تلك النظرية التى تذهب إلى أن العلم الذى يكون لنا فى حياتنا هذه إنما هو تذكر لما شهدناه ووقفنا عليه فى حياة سابقة حين كانت نفوسنا تنعم بمجاورة عالم المعقول . (١٨)

لكن الفرق بين النظريتين عظيم فأن المثل فى نظرية أفلاطون لا تفسر معرفة الأشياء الحسية ، بل معرفة الأشياء المستقلة عن الحس ، وأفلاطون يرى هذه المعرفة وحدها جديرة بأسم العلم أما المعانى الأولية عند الرواقيين فليست إلا بدايات وأسساً لكل نوع من أنواع المعرفة إطلاقا ذلك أن الرواقيين كما رأينا لا يرون مجال العقل مباينا لمجال الحس ، بل يقولون إن العقل مصدره الحس بل هو حاسة من الحواس .

فلعل المعانى الأولية والتى هى أصل العلم هى نتائج تجربة سابقة من طراز أعلى من طراز التجربة الأرضية : تلك هى التجربة التى استفادها الذهن قبل اتصاله بهذا الجسد الأرضى ، أعنى حين كان ناراً خالصة لا شائبة فيها ، فكان يحيا حياة الأرواح السماوية النقية ، وللمعانى الأولية الشائعة عند الرواقيين منزلة كبيرة . كانوا يفاخرون من أجلها بأنهم على وفاق مع الفطرة ولعلهم استطاعوا بهذه النظرية أن يحلوا مشكلة البحث العلمى التى وضعها أفلاطون فى محاورة مينون . وإذا كان هناك شيء من التناقض فى القول بعلم وبفطرة أخلاقية فى وقت واحد، فإن نظرية الأفكار الشائعة جاءت بمثابة الوضع الذى تلتقى فيه الفطرة بالعلم . (١٩)

فهذه الأفكار الشائعة ليست ذاتها علماً بل هى بذور العلم والرواقيون بنظرتهم المتفاعلة ، رأوا أن هناك إنسجاماً ضروريا بين الفطرة والحق . (٢٠)

---

(١٨) -Platon , Menon 81d - 85b.

(١٩) د. عثمان أمين . المرجع السابق . ص٩٢ – ٩٣ .

(٢٠) -Emile - Brerier : op.cit. P.68 .

(٢) درجاتها :

يرى الرواقيون أن أولى درجات المعرفة هي الأثر الحسى المباشر أو الصورة الحسية ، وتعرض هذه الصور على العقل وقد يقبلها أو يرفضها كقولنا : هذا أو ذاك أسود وهذه مرحلة التصديق وهو ثانى درجات المعرفة ، فإذا قبل العقل هذه الصورة وكان على صواب فى هذا القبول فهذا هو الفهم الصادق وهو الدرجة الثالثة للمعرفة ، أما إذا قبلها العقل عن غير حق فإنه يكون لدية ظن خاطىء .

إذا فالدرجة الثالثة من درجات المعرفة بعد التصديق كمبدأ ذاتى للصدق والكذب، هي الفهم أو الإدراك الحسى الكامل لموضوع خارجى حقيقى فى مقابل التصديق الأولى .

ويحس العقل إزاء هذا الفعل أنه فعله المتميز عن الصور الحسيةوفى هذه الحالة يدرك العقل أن الصور الحسية تكون فى حالة صدقها مطابقة للمحسوس الخارجى ، وتسمى الصورة إذا فى هذه الحالة بالأثر المفهوم ومعنى أنها أثر مفهوم أنها تؤدى إلى التصديق الصحيح أى إلى الإدراك الحسى .

ولفظ مفهوم هذا يشير إلى وظيفة أساسية وهى أنه هو الذى يسمح بالإدراك الحسى الصحيح أو هو الذى يصدر عنه هذا الإدراك الحسى ، ولكن الرواقيين لم يميزوا فى وضوح بين الأثر المفهوم والأثر غير المفهوم .

إذا فالأثر المفهوم هو أول درجات اليقين ، أما العلم فهو يقوم على مجموعة مترابطة من هذه الآثار المفهومة أى الإدراكات الحسية ، ومن ثم فهو يقوم على أساس وطيد لأنه يستند إلى ترابط هذه الآثار المفهومة ترابطا فعليا ، أما الفن فهووسط بين العلم والإدراك الحسى ، إذ هو إدراكات حسية تؤلفها التجربة لغاية خاصة نافعةفى الحياة .

إذا لدينا أثر حسى مباشر ثم تصديق بهذا الأثر واجتماع الأثر الحسى والتصديق يعطينا التصور الصحيح القائم على الإدراك الحسى المشتمل على الصورة المفهومة ، ثم لدينا أخيرا العلم وهو موضوع دراسة الحكيم .(٢١)

---

(٢١)د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق . حـ٢ . ص٢٨١ – ٢٨٢

(٣) معيار صدقها .

أختلف الرواقيون فى هذه المسألة ، وكان فى إختلافهم إحراج لهم واضعاف لموقفهم فى نزاعهم مع الأكاديميين الذين أنكروا أن يكون للحق معيار.

ذهب جمهور الرواقيين إلى أن معيار الحق هو التصور المحيط أى (الآثر المفهوم) وينسب هذا الرأى إلى كريسيبوس، وأبولودورس (٢٢) . ومعنى هذا أن التصور الصحيح يمكن أن يميز من التصور الزائف على حسب درجته من الوضوح . وهذه النظرية العامة يمكن أن تردفى أصلها إلى زينون (٢٣) ، بعبارةأ أخرى يقال إن معيار الصورة الذهنية الصحيحة هي وضوحها .

والوضوح صفة تتعلق برؤية حقيقية تكون على نحو لا يستطيع العقل أن لا يذعن له ، فلابد للتصورالحيط أى الآثر المفهوم من أن يأتى من شيء حقيقى فيخرج من ذلك الرؤى الباطلة والأوهام والهواجس والأحلام .

وذهب بعض الرواقيين القدماء إلى أن معيار الحقيقة هوالعقل الصريح أو العقل المستقيم . والعقل الصريح عندهم هو حسن استعمال ذلك العقل الذى يشترك فيه كافة الناس دون تفريق . (٢٤) ولما كان استعمال ذلك العقل استعمالا حسنا ليس من نصيب الكافة ، فمعنى ذلك أن كنة الحقيقة لا يقف عليه إلا الآلهة والحكماء .

ويروى ديوجينيس لا ئرتيوس أن كريسيبوس يرى للحقيقة نوعين من المعايير : الإحساس والمعنى الأولى في حين يرى يوبطوس الصيداوى أن هناك ثلاثة معايير هى : الأحساس والنزوع والعلم .

ويخيل إلينا بإزاء هذه الأقوال المتضاربه أن أى جزء من أجزاء المعرفة الرواقية يمكن أن يقال عنه أنه معيارللحق عندهم دون ابتعاد عن روح مذهبهم ويبدوأن هذه المعايير جميعاً تستوى فى النهاية ولا تتنافى .

(٢٢) Diogene Laerce , op. cit. tome 2 . P.54.

(٢٣) Ibid , tome 2 . P.50

(٢٤) Ibid , tome 2 . P.54

كما بين الأستاذ برهييه [٢٥] إذ المطلوب على كل حال هو إما التصور الذى يفضى ضرورة إلى الإدراك ، وأما الإدراك وعلاقته بإدراكات أخرى ، وسواء أكان هذا أم ذاك ، فالقوة العقلية الفعالة إنماقوامها الفعل العقلى الذى يحيط بالشيء إحاطه شاملة ، والإحاطه والتصديق هما الفعلان الأساسيان من أفعال العقل الصحيح باعتباره معرفه .

أما الإحساس والمعنى الأولى اللذان قال بهما كريسيبوس فليسا إلا نوعين من الإحاطة وكما أن الإحساس فعل من أفعال الإحاطة بالمحسوس ، فكذلك «المعنى الأولى» هو الإدراك العقلى أو الفكر الذى نفذ فيه العقل فهو محيط.[٢٦]

ثالثاً : - الأفلاطونية المحدثة .

أبرز من يمثل هذه المدرسة هو أفلوطين الذى يعد مؤسسها الحقيقى ، لذلك سوف نقتصر هنا على دراسة نظريته فى المعرفة . امتزج البحث فى المعرفة عند أفلوطين بتجربته الصوفية ، والمعرفة عنده تقوم على الحدس الذى تصل إليه النفس أثناء محاولاتها التحرر من رقه البدن ، وأول خطوه لذلك هى التحرر من سلطة البدن والحواس وعنها تنشأ الفضائل العادية عنده ،و الخطوة الثانية الفكر والتفلسف ، والخطوه الثالثة أن تسمو النفس فوق التفكير وتصل إلى اللقانه أو المعرفة أو العلم اللدنى ، وكل هذه المراحل عنده هى إعداد للدرجة الأخيرة وهى الإتحاد بالله .

ويرى أفلوطين أن اتصال أو اتحاد النفس بالواحد لا يتم بحدس عقلى ، بل إنه ضرب من التماس لا يستطيع الإبانه عنه إلا الذين يذوقونه وهم قليل.وهو نادر عندهم .

ويستخدم أفلوطين الجدل الصاعد فى توضيح كيفية الإقتراب من الواحد

---

(٢٥) -Emile . Brehier : Histoire dela philosophie, tome 1 , P.303 .

وايضاً د. عثمان أمين . المرجع السابق .ص٩٨ -٩٩

(٢٦) -Emile . Brehier : chrysippe , et lancien , stoicisme , P.303

أوالله . ويسير هذا المنهج الصاعد وفق خطوات محددة أو مراحل أو درجات كل درجة منه تمهد للدرجة التي تليها وتسبق الدرجة التي تركتها وراءها ، وهذه الدرجات أو المراحل هي على الترتيب : الجسد أو البدن « 6ομα » والنفس « νομδ » والعقل ثالثاً « ψμχη » . (٢٧)

وكلما بلغ الفكر درجة منها أحس بما يعتورها من نقص وشعور بالحاجة تدفعه إلى تجاوزها إلى الدرجة التي تليها على السلم الصاعد .

وينتقل الفكر من مرحلة إلى مرحلةومن درجة إلى درجة إلى أن يصل إلى الواحد الذى لا صورة له ولا شكل له على الأطلاق .

ويذكر أفلوطين أنه في محاولتنا الأقتراب من الواحد الأسمي يجب علينا أن نبتعد عن أى تعريف وأن نستبعد سائر الصفات التصنيفية . وهكذا فأننا في تأملناعلينا أن نحرر النفس من أى نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكى تصل بها إلى تحقيق مرادها وإلهامها أو إشراقها من خلال الاتصال بالواحد ، وهذا التحرر للنفس يكون خارجياً وداخليا في الوقت ذاته إنه البعد عن الشهوات والملذات والأشياء الخارجية والعودة بالنفس إلى الوراء في داخلها .

ويجب أن نلاحظ كما يقول أفلوطين : «إن الواحد لا يظهر للنفس كموضوع أمامها ، أنه يحضر إلى النفس ويحضر فيها لاشيء بينه وبين النفس انهما لم يعودا اثنين ، بل أصبح الاثنان واحداً» ، هذا هو أذا الأتحاد الصوفي ذلك الاتحاد الذى يرقى فوق النظر والرؤية العقلية .

ويرى أفلوطين أن أول ما تدركه النفس من خلال الحس هو الموجودات الخارجية التي تحكم عليها وتقارن بينها وتميز ، وذلك فعل الإدراك اللاحق للإحساس . ثم ترقى إلى مرتبة الحكمة على سبيل التذكر . ولكن النفس قادرة بالإضافة إلى ذلك على الإرتداد على ذاتها ومعرفة ذاتها من الداخل ، بحكم تعقلها بالعقل الإلهى واستنادها إليه . ولكى تبلغ هذه المرحلة من وعى الذات،

(٢٧) يوسف كرم . المرجع السابق . ص ١٩٠ .

يتوجب على النفس أن تتحقق من وحدة الذات والموضوع ، المدرك والمدرك ، ومن أن المبدأ العقلى «أو العقل الألهى» لا يتميز عن العالم الكليات أو المثل التى لا تنفصل عن جوهر العقل الإلهى ذاك .

وهكذا استطاع أفلوطين على غرار ألبينوس أن يحل الإشكال الأفلاطونى الناجم عن النظر إلى المثل وكأنها نماذج أولى للموجودات قائمة فى عالمها الخاص وخارجة عن حيز العقل الإلهى أو المبدأ الخالق لتلك الموجودات .

وتبلغ النفس مرحلة إدراك الذات عندما تتحد بالعقل الإلهى الذى لا ينفصل عن الحقائق أو النماذج الكلية الأولى ، والذى لا يتقوم بالعمل بل بالتأمل فى ذاته المنطوية على نماذج جميع الموجودات .

وعندما يدرك العقل الإلهى ذاته يدرك الله الذى منه إستمد وجوده وقدرته وبهدأ . وهذا الهدوء أو الأستقرار فى الواحد ليس تخليا عن الإدراك بل هو فعل التخلى عما هو غريب عنه . وفى جميع أشكال الوجود لا يمس الاستقرار أو التخلى عن الغريب طبيعة الفعل الخاصة ، لا سيما عندما لا يكون الوجود بالقوهو حسب، بل بالفعل الكامل . وعندها فقط يستطيع الموجود الذى كان فى الأصل منطوياً على ذاته أن يتجلى فى الموجودات الأخرى الصادرة عنه . (٢٨)

رابعاً : - الشكاك التجريبيون

سوف نعرض هنا لآراء أبرز الشكاك التجريبيين فى المعرفة .

(١) بيرون

يرى بيرون أن على الحكيم ان يسأل نفسه ثلاثة أسئلة : أولاً يجب أن يسأل ما هى الاشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف نرتبط بهذه الأشياء ثالثا ما يجب ان يكون عليه موقفنا ازاءها .بالنسبةلما هى عليه الاشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئا ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما

---

(٢٨) د. ماجد فخرى ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، دار العلم للملايين ط١ ، بيروت ١٩٩١ ، ص١٩٥ ، ١٩٦

بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشيء نفسه يبدو مختلفا عند الناس المختلفين ولهذايستحيل أن تعرف أى رأى هو الصواب . واختلاف الرأى بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا . وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قوية متساوية ومهما يكن رأيى فان الرأى المناقض يؤمن به بعض الآخرين المهرة فى الحكم على الاشياء مثلى . ان الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فان موقفنا تجاه الاشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقف التام عن الحكم اننا لا نستطيع أن نيتقن من أى شيء حتى أتفه أشكال اليقين ولهذا لا يجب أن يدلى بأية عبارات موجبة عن أى موضوع . (٢٩)

ولهذا فقد أقر بيرون أنه يحس بالظواهر المختلفة ولكنه كان يمتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها وليس فى مقدورنا أن نعين حقيقة الاشياء إذ ان الاضداد كلها يمكن أن تنطبق عليها ، فالأشياء ليست فى ذاتها جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة . وانتهى من كل ذلك إلى التوقف عن الحكم الذى سماه «بالإبيوخى» epoche .

فما يقال فى تفسير الإبيوخى أنا نحس مثلابالعسل حلوالمذاق ولكننا نمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق أو أننا نحس بالنار ساخنةولكننا لا نحكم على الناربأنها ساخنة ، ومن هنا فقد انتهى من «الايبوخى» إلى الصمت المطلق . (٣٠)

(٢) أركسيلاوس

كان أركسيلاوس أول من توقف عن الحكم ، نظراً لتناقض الحجج المتعارضة ، كما يقول ديوجينيس . وأنكر كما يروى شيشرون ، أنه يمكن معرفة أى شيء ، حتى القضية السقراطية القائلة إن المرء لا يعرف شيئاً ، ما دامت الحجج فى دعم أى مسألة متساوية . لذا وجب التوقف على الحكم ، وهى الغاية

(٢٩) ولتر ستيس ، المرجع السابق . ص ٢٤٩

(٣٠) د. أميرة حلمى مطر . المرجع السابق . ص٣٨١

التي يجب أن يستهدفها الرجل الحكيم أما في الشؤون العملية ، فعلى المرء أن يستهدف الرأى السديد أو الحسن الذى عرفه بقوله : إنه الرأى الذى يمكن تبريره بحجج قوية ، دون التحكم بالرأى على طريقة الرواقيين ويرى ديوجينيس لائرتيوس أنه أول من دعم طرفى أى مسأله وتلاعب بالأسلوب الذى وضعه أفلاطون وهو من الجدل .(٣١)

وقد أشار شيشرون فى كتاباته إلى أن أركسيلاوس أنكر إمكان معرفة أى شيء عن طريق الحس أو العقل ، وكان هجومه موجهاً - بهذا الصدد إلى موقف زينون الرواقى الذى جعل ما أسماه «بالأفكارأو بالتصورات الحقيقية» أساساً للمعرفة ، مؤكدا أنه لا توجد أي أفكار تحمل علامة الحقيقة ، وقد رد على زينون موضحاً أن التصديق لا يقع على فكرة بل قضية وإذا كان معيار صدق أو حقيقة الفكرة هو مطابقتها للأشياء فى الخارج فهذا يعنى أن الأفكار الحقيقية عند زينون لها ما يقابلها من أشياء فى الواقع هى سبب حدوثها ، وهنايورد زينون أفكاراً ليست حادثة عن أى شيء خارجى كأخطاء الحواس وخيالات المنام وأوهام السكر والجنون ، ومع ذلك لا يمكن التمييز بينها وبين ما يسمى بالأفكار الحقيقية الحادثة عن الأشياء ، فالتصورات أو الأفكار سواء ، يبقى أن الحكمة هى فى تعليق الحكم على الأشياء ذاتها ، ولم يقبل أركسيلاوس أن يجعل من تعليق الحكم جزءاًمن المعرفة ولكن اليقين الذى ينكره فى الميتافيز يقانراه يقره فى الأخلاق ، فليست كل الآراء والأفعال ممتنعه وإلا امتنع الفكر والعمل على السواء فثمت أفعال تبدو لنا مستقيمة وتبشر بتحقيق ما هو خير ، وكذلك هناك آراءمعقولة يمكن الدفاع عنها بدون برهان مطابق لحقيقة الأشياء ، وهذا هو معنى الأحتمال ، وإذا فلسنا بحاجة إلى معرفة يقينية لكى،نفعل فعلاً معقولا ومستقيما بل يكفى استعراض الآراء المؤيدة والمعارضة للفعل واتباع الاحتمال المرجح للفعل أو لعدمه فيصبح الأحتمال إذا مبدأ أعلى فى الحياة العملية .(٣٢)

---

(٣١) د. ماجد فخرى . المرجع السابق . ص١٦٣

(٣٢) د. محمد على أبو ريان . المرجع السابق . جـ٢ . ص٣٠٠ ، ٣٠١

(٣) تيمون :

ألف تيمون رسائل فى الشك من بينها قصيدة تهكمية أبرز فيها مدى ماتنطوى عليه قضايا الفلاسفة النظريين من تناقضات ، منذ نشأة الفلسفة عندطاليس حتى رجال مدرسة أفلاطون مثل أركسيلاوس وقد احتفظ إيزوب بمقتطفات من هذه الرسائل [٣٣] بقيت منها فقرتان توضحان موقفه من المعرفة: يقول فى الأولى «إن الظواهر صحيحةدائماً» ويقول فى الثانية «إنى أرفض أن أثبت قولنا إن العسل حلو حقا ، أما كون العسل يبدو حلوافى الذوق فذلك ما أسلم به تسليماً تاماً» [٣٤]

معنى ذلك أن تيمون يرى أنه يستحيل علينا الحصول على معرفة موضوعية عن الأشياء ، فنحن لا نعرف الأشياء فى ذاتها بل نعرف ما يبدو لنا منها من ظواهر وهى صحيحةدائما ، فالقول بأن العسل حلو المذاق أمر نسلم به ، ولكننا نرفض التسلم بأن العسل حلو فى ذاته بقطع لنظر عن مذاقنا له . [٣٥]

ومما سبق يتضح أن مذهب تيمون يشبه من بعض الوجوه مذهب هيوم ، فهو يذهب إلى أن الشيء الذى لم يقع أبداً فى مشاهدة الإنسان كالذات مثلا لا يمكن استدلالها استدلالاً صحيحاً ، أما إذا شوهدت ظاهرتان مقترنه إحداهما بالأخرى دائماً أمكن إستدلال إحدهما من الأخرى . [٣٦]

(٤) كارينياديس .

اختلف المؤرخون فى طريقة عرض مذهب كارينياديس الشكى فبعض القدماء منهم اعتمدوا على كليتوماخوس وهؤلاء يذكرون أن كارنياديس قد ظل

---

(٣٣) نفس المرجع ص٢٩٨

(٣٤) برتراند رسل . تاريخ الفلسفة الغربية جـ١ الفلسفة القديمة ، ترجمة د. زكى نجيب محمود ، مراجعة د أحمد أمين مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٢ القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٣٧٤

(٣٥) د. محمد على أبو ريان مرجع السابق جـ٢ ص٢٩٩

(٣٦) برتراندرسل . المرجع السابق جـ١ . ص٣٧٤ ، ٣٧٥

مخلصاً لمبدأ أركسيلاوس من حيث تعليق الحكم ، وإنه توسع فقط فى شرح هذه النظرية ، ولم يكن من شأن هذا التوسّع أن يغير كثيرافى المبدأ الأصلى ، وهو تعليق الحكم ، ولكننا على العكس من ذلك نرى بعضاً آخر من القدماء يذكرون عن كارينياديس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو ، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة ، ولهذا اعتنى عناية كبيرة بنظرية «الإحتمال» وبدرجات المعرفة ، لكى لا يرفض نهائياً أن يحكم على شىء . فى حين اتفق أغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الإتجاه الثانى لم يكن الإتجاه الصحيح الذى إتخذه كارينياديس ، وإنهم يميلون إلى القول بأن كارينياديس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم ، ويسوقون للدلالة على ذلك سبباً تاريخياً هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً قريبا من الإتجاه التوكيدى عند الرواقيين فلم يكن غريباً إذا وهم يعرضون مذهب كارينياديس ، أن يقربوا هذا المذهب من إتجاههم الجديد ، أى أن يشوهوا الأتجاه الأصلى الحقيقى عند كارينياديس . فلا يجعلونه مخلصاًلمبدأ أركسيلاوس .

وأياماً كان الأمرفإن أبحاث كارينياديس فى المعرفة تتجة كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين فى المعرفة . ذلك أن كارينياديس ينكر أولا الإدراك الحسى كما ينكر النظر العقلى ويستخدم هنا البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواس ، فما يجرى على الحواس يجرى بالتالى على المعرفة التقليدية . وهكذا نرى أنه فى هذا كله لم يأتى كارينياديس بشىء جديد ، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الإيجابية فيما يسمى باسم معيارالحقيقة، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابى فيقول : إن المشكلة فى الواقع ليست مشكلة الصلة بين الإمتثال وبين الموضوع الخارجى ، وإنما هى مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدركة . (٣٧)

وقد ميز كارينياديس بين ثلاث مراتب للإحتمال ، ونبه إلى ضرورة بذل أقصى الجهود للوصول إلى أعلى درجات الأحتمال فى المسائل التى يكون لها

---

(٣٧) د. عبد الرحمن بدوى . خريف الفكر اليونانى . ص٧٨ ٧٩

وايضاً . اميل برهييه . تاريخالفلسفة . حـ٢ . ص١٥٨

دور هام فى تحقيق سعادتنا ، أى أنه يتجه بمذهب الإحتمال وجهة أخلاقية بحته.
وهذه المراتب هى .

(آ) توجد بين تصوراتنا أفكار منها ما هو إحتمالى فى ذاته ومنها ما هو إحتمالى بالتجربة .

(ب) والطائفة الثانيةمن الأفكار الإحتمالية التى يرجع مصدر الإحتمال فيها إلى أرتباطها بأفكار أخرى محتمله .

(حـ) وأما الطائفة الثالثة من الأفكار المحتملة فأننا نتعرف عليها عن طريق اختبار أفكارنا من جميع نواحيها بعناية وانتباه ، وملاحظة عدم وجود تناقض بينها ، وسنرى أن كثيرا من هذه الأفكار لن تصل إلى مرتبة اليقين .(٣٨)

(٥) أنا سيديموس :

يعزى الفضل إليه فى استخدامه للجدل تدعيما لمذهب بيرون بالحجج، والبراهين الدامغة . وقدميزبين الشكاك الأكاديميين وغيرهم بأن أرجع إلى الأولين موقف تعليق الحكم أى الأمتناع عن الإيجاب أوالسلب .

ونجد فى المقطفات القيمة التى نقلها سكستوس امبريقوس عن اناسيديموس الأسباب التى دفعت بمؤسس المدرسة بيرون إلى الشك فى إمكان الوصول إلى علم يقينى ، وهو يجملها فى عشرة حجج .(٣٩)

أولاً . أنه لا يمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأن الأحكام تختلف باختلاف الكائنات الحية وقدراتها المتفارته على الإحساس فما تراه عين بعضهم قد لا تراه عين الآخرين .

ثانياً : تختلف الأحكام باختلاف طبيعة الأشخاص وقدراتهم .

ثالثاً : تختلف الأحكام باختلاف الحواس فما تصوره حاسة من الحواس صغيرا

---

(٣٨) د. محمد على ابو ريان . المرجع السابق . حـ٢ . ص٣٠٢ ٣٠٣.

(٣٩) نفس المرجع - ص٣٠٣ - ٣٠٤

تقدمه الأخرى كبيراً .

رابعاً : يختلف الأحكام بسبب التغيرالمستمر فى حالاتنا الصحية والنفسية وما ينتابنا من سعادة أو حزن أو صحة أو مرض ،فالمريض لا يشعر بالطعام شعور السليم .

خامساً : تختلف الأحكام لإختلاف النظم والعادات والقيم فى المجتمعات المختلفة فما يبدو للناس عدلا لا يبدو عند بعض آخر كذلك .

سادساً : يختلف الأحكام حسب تنظيم الأشياء ووضعها فى المكان وعلاقتها بغيرها فاللون فى ضوء الشمس يبدو مختلفا عما نراه عليه فى ضوء القمر .

سابعاً : تختلف الأحكام حسب إختلاف الأشياء فى بعدها أوقربها منا فالشمس تبدو صغيرة لبعدها عنا .

ثامناً : تختلف الأحكام باختلاف النسبة التى يكون عليها المدرك لأنها تؤثر على كيفياته فالنبيذ مثلاً إذا أخذ فى حدود معينة ونسبة معينة أفاد وإذا زاد عن هذه النسبة أضر .

تاسعاً : تختلف الأحكام حسب المألوف والنادر فالشىء المألوف نحكم عليه حكما غير حكمنا عليه لو كان نادراً .

عاشراً : تختلف الأحكام بحسب أختلاف علاقة الاشياءبعضها ببعض.(٤٠)

هذه هى حجج اناسيدعوس التى قدمها للدفاع عن مذهب بيرون الشكى ومذهبه هو أيضا وهى يمكن أن ترد إلى حجة واحدة وهى حجة النسبية والحجج الأربع الأولى تتعلق بالشخص المدرك أما الخامسة والثامنة فهى خاصة بالموضوع المدرك وأخيرا نجد الحجج السادسة والسابعة والتاسعة وهى خاصة بالشخص والموضوع معاً .

---

(٤٠)د.أميرة حلمى مطر . المرجع السابق ص٣٨٢ - ٣٨٣

(٦) أجريبا

تتضح الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التى قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة على وجه الدقة عند أجريبا ، وقد صاغ هذه الحجج فى خمس مشهورة هى :

الأولى والثانية منها تتضمن الحجج العشرة عند أناسيديموس ، والثالثة ترى أنه لكى نسلم بشىء لابد ان برهن عليه ، وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية . والرابعة تتخلص فى أن المبادىء التى تبنى عليها البراهيين هى فروض لا برهان عليها ، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيمابينهم وبين أنفسهم . (٤١)

(٧) سكستو أمبريقوس .

ألف سكستو أمبريقوس مجموعة من الكتب تعد بمثابة موسوعة للمذهب الشكى دون فيها أخبار الشكاك وحججهم وقد وصلت إلينا منها ثلاثة : الاول يدعى «الحجج البيروبية» وهو موجز المذهب ، والثانى عنوانه «الرد على الفلاسفة» ، والثالث فى الرد على العلماء ، ولعلها جميعاً كتاب واحد .

وينقسم شكه إلى قسمين ، قسم سلبى ، والآخر إيجابى .

أما القسم السلبى فهو تكرار لما سبق إليه من أقوال الشك وهى موزعة على ثلاثة أقسام ، ضد المناطقة ، وضد الطبيعين ، وضد الخلقين ، وهو ينبه على أن دحض أصحاب اليقين لا يعنى البرهان على أنهم مخطئون فإن مثل هذا البرهان حكم موجب ، ولكنه يعنى أنهم غير محقين ، أو بالأحرى أنه يمكن دائما معارضة أقاويلهم بأقاويل معادلة لها قوة . ومما يذكر من حججه ضد المناطقة نقده القياس والاستقراء ، فهو يقول عن القياس : إن المقدمة الكبرى «كل إنسان فهو حيوان» لم يقلها القائل إلا لعلمه أن سقراط .وأفلاطون هم أناس وحيوانات فى آن واحد فاذا أضاف قوله «سقراط إنسان» إذا فسقراط حيوان» كان هذا منه مصادرة على المطلوب الأول ، لأن القضية الكبرى الكلية لا تكون صادقة إلا إذا

(٤١) نفس المرجع. ص٣٨٣ - ص٣٨٤

كانت النتيجة معلومة من قبل .

ويقول عن الاستقراء : إنه إذا لم يتناول سوى بعض الجزئيات كانت نتيجتة الكلية غير منطقية ، لعدم جواز الأنتقال من البعض إلى الكل ، ولا يمكن أن يتناول جميع الجزئيات، لأن عددها غير متناه فالأستقراء ، تاماً كان أو ناقصاً ممتنع والبرهان بنوعيه «قياس واستقراء» ممتنع .(٤٢)

كذلك أنكر سكستوس أمبريقوس مفهوم العلة أو السبب ، فالسبب كما قال مرتبط بالمعلول أوالمسبب ؛ فليس موضوعياً ، بل يتوقف على الإدراك الذهنى، أى أنه خارج عن طبيعه العلاقة بين الموجودات

ثم أن السبب إما أن يكون سابقاً للمسبب أو لاحقاً له أو متزامناً معه ، فى الحالة الأولى لا يصح إطلاق لفظة سبب على «السبب» مادام المسبب لم يوجد بعد، والحالة الثانية ممتنعة عقلياً . بقيت الحالة الثالثة ، وعندها يمكننا أن ندعو السبب مسبباً والمسبب سبباً دون تناقض .(٤٣)

أما القسم الإيجابى فلم يعرضه صراحة ، ولكنه ظاهر من عباراته ، فهو يقول : «لسنا نريد معارضة الرأى العام ، ولا الوقوف جامدين بإزاء الحياة» .

ويدل على وسيلة تجريبية خلو من كل فلسفة تكفى للحياه ، وهى ترجع إلى ثلاثة أمور : الشاك يتبع الطبيعة فيأكل عند الجوع ويشرب عند العطش ، ويلبى سائر الحاجات الطبيعية كما يفعل كافة الناس . والشاك يتبع القوانين والعادات . لأنها مفروضة عليه . والشاك يدرك الظواهر وترابطها فيكتسب تجربة تؤدى به عفوا إلى توقع بعضها عند حدوث بعض ، فيحصل بذلك على الفن أى على جملة نتائج الملاحظات فى موضوع ما ، فيأخذ بهذه النتائج غفلا مما يعتمد عليه أصحاب اليقين من المبادىء الكلية . ويتوقف المستقبل بناء عليها بالعادة ، دون أن يكون لهذا التوقع أساس فى الحقيقة أو مبرر فى عقله (٤٤)

(٤٢) يوسف كرم . المرجع السابق . ص٢٤٠ - ٢٤١

(٤٣) ماجد فخرى . المرجع السابق . ص١٦٢

(٤٤) يوسف كرم . المرجع السابق . ص٢٤١

تعقيب

تعددت إتجاهات البحث فى المعرفة لدى فلاسفة العصر الهلينستى فمنهم من اهتم بالبحث فى وسائل المعرفة وأفاض فيها كالأبيقوريين ، ومنهم من بحث فى درجاتها ، ومعيار صدقها كالرواقيين ، ومنهم من أقامها على الحدس الصوفى كأفلوطين ، ومنهم من علق الحكم كبيرون ومدرستة ، ومنهم من قدم حججاً ضد إمكان قيامها كأجريبا .

الخاتمة

يمكن اجمال اهم النتائج التى انتهيت اليها فى النقاط الاتيه :

(١) وضع فلاسفة اليونان اللبنات الأولى للبحث فى المعرفة فهم أول من بحثوا فى إمكان قيامها ومصدرها وأنواعها وصدورها . ولقد امتزج البحث فى المعرفة لديهم بالبحث فى الوجود . ونجدلديهم اتجاهات تقارب اتجاهات البحث فى نظرية المعرفة لدى المحدثين ولمعاصرين. فمنهم من جعل الحس هو أساس المعرفة ومنهم من جعل العقل هوالأساس ومنهم من وفق بين الحس والعقل . ومنهم من فرق بين نوعين من المعرفة . وهميةويقينية كما نجد منهم من نادى بأن المعرفة مكتسبة فى حين رأى آخرون أنها فطرية ، بينما نادى آخرون بأستحاله قيامها .

(٢)يعد هيراقليطس أول من وضعاللبنات الأولى للبحث فى المعرفة فى اليونان قديماوالمعرفة عنده مرتبطه أوثق ارتباط بالكوزمولوجيا وبنظرياته فى علم الجمال والاخلاق . والمعرفة عنده تقوم فى اساسها على الحواس وان كانت هذه الحواس فى نظرة لا تفدنا الا معرفة الظاهر المتغير اما معرفة الحقيقة فالذى يدركها هو العقل . وبذا يكون اول من قدم توفيقاً مقبولاًبين الحس ولعقل كوسيلتين للمعرفة .

(٣) يعد بارمنيدس أول من ميزا بين نوعين من المعرفة هما المعرفة الظنية ولمعرفة اليقينيبة كما قدم اول نقد لوسائل المعرفة وهو نقد غاية فى الاهمية بفصله الحواس عن ملكه التفكير التجريدى اى العقل

(٤) رأى أبنادقليس ان الحواس هى المصدر الاساس للمعرفة وان المعرفة لا تستفاد من حاسة واحدة بل من تعاون الحواس جميعاً

(٥) ساهم انكساجوراس فى الجدل القائم حول الحواس واعتبر أن شواهد الحس شيئاً لايمكن الاستغناء عنه فى دراسه الطبيعة

(٦) دهب ديموقريطس عند تفسيره للإدراك الحسى إلى التفرقة بين الصفات

النسبية المتغيرة والصفات الموضوعية الثابتة المستقلة عن الذات في الأشياء المدركه ويعد ديموقريطس بنظريته هذه سابقاً على «لوك» الفيلسوف الانجليزى الذى انتهى إلى التفرقة بين الصفات الثانوية والصفات الأولية فى الأشياء .

(٧) نادى بروتاجوراس بنسبية المعرفة

(٨) قال جورجياس باستحالة العلم والمعرفة

(٩) راى سقراط ان المعرفة لا يمكن ان تقوم على اساس صحيح إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق الوصول إلى المعرفة . ورأى أن المعرفة الصحيحة تهدف إلى الوصول إلى ماهيات الأشياء .

وربط بين المعرفة والاخلاق

(١٠) قدم أنستانس الكلبى تبرير للخطأ فرأى ان الانسان يقع فيه عندما يتصور فصل ما ليس موجود

(١١) فصل إقليدس الميغارى بين الوجود والفكر فرأى أنهما دائرتان متخارجتان ونعلم ان جورجياس قد سبقة إلى القول بهذه الفكرة .

(١٢) رى أرستبوس القوريناني أن الأحساس نسبى لا يمكن ان يتفق عليه الجميع على العكس اللغة التى هى وسيلة للتفاهم بين الناس جميعا

(١٣) يعد أفلاطون أول من قدم بحثاً جاداً فى نظرية المعرفة فى العصر القديم فقد بحث في تعريفها وموضوعها وأنواعها ومنهج تحصيلها وراى ان المعرفة ترجع إلى التذكر فهو الاساس الذى تقوم عليه عنده . كما ميز افلاطون بين اربعة انواع او مراتب للمعرفة هى الاحساس والظن والاستدلال والتعقل وحدد الصفات التى يجب توافرها فى من يطلب العلم .وتحدث عن مناهج المعرفة كما قدم تبريراً للخطأ يختلف عن التبرير الذى قدمه انستانس الكلبى حيث راى ان الخطأ ينشأ عندما نحاول ان نوفق بين احساس حاضر ومضى سابق محفوظ فى النفس فليس الخطأ عنده معرفة كاذبة . بل ذكراً كاذباً .

(١٤) يعد البحث فى المعرفة من بين الموضوعات الرئيسية التى اهتم بها ارسطو وأفاض فيها وقد قدم فيلسوفنا مصطلحاً دقيقاً ومحكما للدلالة على العلم والمعرفة وهو Episteme كما ميز تمييزاً حاسماً بين الاحساس والتجربة والفن والعلم والفلسفة كأنشطة عقلية .

كما يعد فيلسوفنا أول من قدم تصنيفا للعلوم المعروفة فى عصره جعل الفلسفة الاول فيه تتبؤ مركز الصداره . كما يعد أول من قدم بحثا مستفيضا فى وسائل المعرفة ظل معظمة صالحاً حتى يومنا هذا

(١٥) تعددت إتجاهات البحث فى المعرفة لدى فلاسفة العصر الهلينستى فمنهم من اهتم بالبحث فى وسائل المعرفة وأفاض فيها كألابيقوريين ومنهم من بحث فى درجاتها ومعيار صدقها كالرواقيين ومنهم من أقامها على الحدس الصوفى كأفلوطين ، ومنهم من علق الحكم كبيروف ومدرستة ، ومنهم من قدم حججاً ضد إمكان قيامها كتجريباً .

الباب الثالث

الزمان عند فلاسفة اليونان وأصوله لدى السابقين

ويشتمل على أربعة فصول

الفصل الأول

الزمان لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة

وفلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون

الفصل الثانى

الزمان عند أفلاطون

الفصل الثالث

الزمان عند أرسطو

الفصل الرابع

الزمان عند أفلوطين

الباب الثالث

الزمان عند فلاسفة اليونان

الزمان لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة

وفلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون

تمهيـــد

طالما أبدى الانسان حيرته ازاء الزمـان ، وطالما ترددت عبر العصور شكوى الانسان من الزمان : صروف الأيام ، وإنقضاء الأعوام . ومن شكوى الانسان من الزمان أن الأخير يلتهم كل ما فيه ، ويلقى به فى قبره الذى لا يشبع ولا يمتلئ .

ما الزمان ؟

هو كما وصفه شيلر فى حكمة على لسان " كونفشيوس " :

ثلاثية هى خطوة الزمـــان
مترددا يأتى المستقبل على مهـل
وفى سرعة السهم طار " الآن "
والماضى ساكن سكون الأبـد (١)

١-د.عبد الغفار مكاوى-الحاضر السرمدى واللحظة الخالدة - مقالة فى"الحكمة" مجلة الدراسات الفلسفية والاجتماعية " تصدرها كلية الآداب - جامعة الفاتح ببنى غازى العدد الثالث ص٤٠-٤١ .

أما الماضى فلم يعد له وجود ، وأما المستقبل فلم يأت بعد . وأن أقبل فسرعان ما يتحول إلى ماض ، وأما الحاضر فكلما مددنا أيدينا للتشبث به ، تسربت منها كحبات الرمال " آنات الزمان " .

وكيف لاييأس الانسان ، ويأسف من الزمان وهو الذى كما يقول شيلر يعيد الى قبر الماضى كل مولود يولد، بعد أجل موقوت وحضور عابر .

وليس أسى الانسان من الزمان لأنه مقترن بالموت فحسب ، بل لأنه مقترن كذلك بالقدر الذى يغلب الانسان على أمره ، ومالا يقدر الانسان عليه ، فإنه لا يقف ازاءه مستسلما مستكينا ، دائما يروضه أو يفسره ، يروضه بالأسطورة أو يفسره بالعقل ، ومن ثم فقد شاركت فى الحديث عن الزمان الأساطير والفلسفات ، الشعراء والفلاسفة .

ومن ناحية أخرى لا يتسنى الحديث عن رأى لابن سينا أو حتى أرسطو عن الزمان ، دون تمهيد لذلك بالحديث عن الزمان فى ثنايا الأساطير لأن رأى أرسطو لم ينشأ من فراغ ، ولا يكفى التمهيد له بذكر آراء الفلاسفة السابقين على سقراط ، وإنما لابد من التوغل فى طيات ماض أبعد سواء فى الحضارات الشرقية أو لدى أساطير اليونان .

الزمان كما سبق القول أما ماض أو مستقبل لأن الحاضر لحظة عابرة لا يمكن الامساك بها بين المستقبل والماضى ، فكيف كان تصور الأقدمين لكل من الماضى والمستقبل؟

أولاً : الماضـــى

الماضى لن يعود ، وما يستحيل عوده دليل عجز الانسان ، وما يعجز عنه الانسان يولد فى نفسه الجزع ، فكيف عبر الأقدمون عن هذا الجزع وكيف تصرفوا ازاءه.

ومن ناحية أخرى يقترن الماضى بذكرى عزيزة على الانسان ، انها ذكرى الآباء والأجداد هل موتهم يعنى فناءهم ؟

إن عقيدة عبادة الأسلاف لدى قدامى الصينين تعنى أن الآباء وأن ماتوا فإنهم باقون بقاء الماضى فى الحاضر والأجداد فى الأحفاد ، بل أن ذكراهم تفوق كل وجود للحاضر .

اليهم يرجعون فى كل مناسبة : فى الزواج والخصب ، فى الميلاد والحصاد ، أنهم الغائبون الحاضرون على الدوام . يطلون بوجوهم على الأحفاد ، يباركون ويحذرون [1] .

هكذا كان تصور الماضى ، أنه وأن انقضى فإنه حى فى الحاضر فلا انفصال ولا انقطاع وانما ديمومة واتصال .

فاذا انتقلنا من الصين إلى الهند ، وسار الزمان لديهم دورى أو دائرى ، وذلك يعنى بالنسبة لتصور الماضى امكان العودة اليه ، والتوجد معه وذلك فى تمنى العودة

١- نفس المرجع ص٤٣ .

الأبدية ، فكما هبطت الروح من عالمها الرفيع الى عالم المادة الزائل فإن الروح تطهر نفسها لتعود من حيث أتت من ذلك العالم النقى الطاهر وكأنما الزمان بمجرد عرض زائل يرتبط بعالم المادة أما الروح فإنها تحى فى سرمدية(١) لا تغير فيها ولا انقطاع(٢).

وإذا انتقلنا إلى الحضارة البابلية التى تقترن عادة باكتشاف عالم الفلك ، فانا نجد أول تصور لمفهوم الزمان الفلكى(٣).

ففى أسطورة اينوما ايليش بعد أن صنع الاله مردوك السماء والأرض من الماء ، وضع أبراجاً للنجوم تفيد بزوغها وأفولها السنه والشهر واليوم ، يحدد المشترى واجبات الأيام وأوقات ظهورها ، إذ لا يأفل قبل موعده أو يتقاعس عنه ، كما رسم للشمس طريق الشروق والغروب(٤).

١- هذه الثنائية بين سرمدية عالم الأرواح وزمانية عالم الأجساد تذكرنا على نحو ما سيأتى بيانه بالثنائية بينهما وبالنسبة لعالم المثل والعالم المحسوس ، ومعلوم تأثر أفلاطون بالفيثاغورية ومعلوم تأثر الأخيرة بالأورفية وهذه تذكر زمانا سرمدياً " هيراكليتس " يغلف الكون ككل ، وذلك الغلاف الذى لا يخضع للتغير .

٢- د . صمويل نوح كريمر - أساطير العالم القديم ص٢٩٧.

٣- سنجد فيما بعد أن أرسطو قد عرف الزمان من منظور فلكى .

4- Henri Frankfort : Before Philosphy - A study of the primitive myths, beliefs and myths, beliefs and speculations of Egypt and Masopotamia . The university of Chicago , forth edition P. 212 , 213 1959.

فأين يقف التصور اليونانى قبل الفلسفة من هذين ؟

الأورفية [1] هى أول ما يجول بالخاطر ، وتبدو متأثرة بالأساطير الهندية متخذة سبيلها إلى الفيثاغورثية .

غير أننا نجد التصور الدورى للزمان ، أو بالأحرى فكرة السنة الكبرى ، لدى كل من هيراقليطس والرواقيين.

ونأى الفكر اليونانى عن فكرة الخلود لأنه مقصور على الآله باعتبارها سليلة " كرونوس " (الزمان) جد الآلهة جميعاً بما فيهم " زيوس " [2] دون البشر الذين تنتهى بهم رحلة الحياة إلى واد سحيق " هادس ".

هناك تصوران متباينان بين مصر واليونان ، بين حضارة آمنت بالخلود فبنت الأهرام وحافظت على الأبدان بالتحنيط وطبعت شتى مظاهر حضارتها بطابع الدين وبين حضارة لم تعر الحياة الأخرى أدنى اعتقاد ، فطلب أهلها السعادة فى الحياة الدنيا.

ثانيا : المستقبل

أ- الايمان بالبعث كامتداد للحياة " الاتجاه الأفقى للزمان"

اقتران الزمان بالموت يبعث فى النفس التشاؤم ، ولا خلاص للانسان من هذا التشاؤم الا الإيمان بالخلود حيث الآخرة خير لك من الأولى .

1- Burnet :Early Greek Phi\losophy P. 52 , London 1963 .

2- IB id : P . 78 .

وأول ما يصادفنا فى التاريخ القديم أساطير مصر القديمة فلا يجزع المصرى القديم جزع الانسان حيال العدم لأن الأموات يحيون بعد موتهم نمطا من الحياة الى يوم البعث ، ذلك ما عبرت عنه الصور والفنون على جدران المعابد والمقابر فضلا عما هو مسطور فى صفحات كتاب الموتى .

والموت هو حالة تغيير فى الحياة ، وليس انتهاء حياة ، هو رحلة الوصول إلى البر ، أو بالأخرى إلى الحياة الأبدية ، حياة كلها خير وعدل ، أنك تصعد ، أنك ترى حاتحور أن السوء قد طرد،أن الجور قد اكتسح، قام بذلك الذين يزنون بالموازين يوم الحساب (١) .

هكذا عرف الانسان أول ما عرف معنى الأبد فى مقابل الزمان المنقضى .

ففى النقوش المسجلة على الجدران نجد عبارة : أنك لم ترحل ميتا ، أنك رحلت حيا ، وعبارة أخرى : أيها الشخص الفضى بين النجوم التى لا تغنى ، أنك لا تفنى إلى الأبد (٢) .

ويطالعنا تصور قريب اذا انتقلنا إلى حضارة مجاورة ، ففى الحضارتين السومرية والآكادية فى بابل وما حولها تطلع الانسان الى الهرب من الشيخوخة ، نسج كيانه ومن الموت غاية وجوده ليعثر على ما يهبه الخلود والشباب الدائم ، وليخرج من حلقه التغير المائت الى حالة الثبات المستمر .

١-برستيد تصور الفكر الدينى فى مصر القديمة - ترجمة زكى سويدان ص٣٤٧ ، دار الكرنك القاهرة سنة ١٩٦١ .

٢- المصدر السابق ص١٣٩- ١٤٠ .

والهروب من مصير الفناء إلى حالة البقاء ، فنجد في أسطورة جلجامش لدى السومريين سعيه إلى البحث عن سر الحياة واكسير الشباب الى أن عرف ذلك النبات الذى ينبت فى أعماق الحياة . اذا أكل الانسان منه عاد الشيخ الى صباه [1] .

وفى النص البهلوى المعروف باسم مينوك أخرات [2] .

وفى العقيدة الزرادشتية تلقى روح الميت حسابها من ثواب أو عقاب ، فان كان ثواباً قالى " بهشت " أو الفردوس [3] حيث الأبدية والخلود فلافناء ولا انقضاء لهم.

ب-الزمان دورات حياة تتعاقب (المسار الدائرى للزمان).

يسير الوجود فى الأساطير الهندية فى دورات تتعاقب ولا تنقضى ، ففى أنشودة " الرجفيدا " هناك دورة بدائية لم تكن تتميز فيها عناصر الكون ثم تحركت روح " الكرما " فى هذه الكتلة فتفرقت وتمايزت ظواهر الطبيعة .

١-تفاصيل هذه الأسطورة فى ملحمة جلجامش طه باقر - منشورات وزارة الاعلام ، الجمهورية العراقية سنة ١٩٧٥ وفى دراسة صفوت كمال عن مفهوم الزمان بين الأساطير والمأثورات الشعبية عالم الفكر المجلد الثامن - العدد الثانى يولية - أغسطس - سبتمبر سنة ١٩٧٧ ص٢١٣ - ٢١٥ .

٢- د. صمويل نوح كريمر - أساطير العالم القديم ص ٣١٥ - ٣١٦ .

٣- نفس المرجع ص ٣١٥ .

يمر الكون بعد ذلك في مرحلة متعاقبة من الكمال الى النقصان حتى يتحلل الى العدم ، تمر بعدها فترة زمنية يحدث بعدها كون جديد ، وهكذا تظهر أكوان وتختفي في دورات تتعاقب ولا تنقضي .

وإذا كان الانسان جزءا من الكون تسرى عليه أحكامه فانه بدوره ينتقل في دورات حياة ، على الانسان التخلص من شرور الحياة . والتطهر من الآثام لتنتقل روحه بعد موته الى موجودات أسمى والا انتقلت الروح الى أجسام أدنى حتى تتطهر تماماً من الآفات (١) .

هاتان صورتان تكشفان عن تصور للمستقبل ، أو بالأحرى للحياة بعد الموت البعث سواء بالروح أو بالجسد والروح .

يعبر عن الامتداد الأفقى للزمان ، أو بالأحرى تجاوز لانقضاء الزمان وفناء الانسان ، والتناسخ يعبرعن اطار دائرى للزمان، وفى كلتا الحالتين تعبرعن معنى الأبدية والخلود (٢) .

على أنه إذا لم يكن لليونانين كتصور المصريين عن الخلود - أى بالأحرى عن المستقبل بعد الموت ، فلا يعنى ذلك عدم اكتراث بالمستقبل ، وإنما تبلور الاهتمام به - من عقلية تقصر الحياة على ما بين الميلاد والممات فى طلب معرفة المستقبل، ان طلب النبؤة من كاهنة دلفى معناه استباق - لمعرفة ما تخفيه الأيام - ذلك

---

١ - نفس المرجع ص ٢٥٢ وما بعدها .

٢ - الخلاص بين الزراد شتية والمصرية القديمة : ان الاعتقاد لدى الأولى لبعث الأرواح دون الأجساد ولدى الثانية بعث للأرواح والأجساد معاً .

العاجز عن معرفة المستقبل مستفسرا من ذلك القادر على رؤيته ، حتى يحقق السعادة التى ان فاتته فى دنياه ، فلن يدركها أبدا ، ولكن ذلك لم يشف غليله أو يحقق له ما يتمناه ، يدل على ذلك المثل اليونانى المأثور " لا تقل عن انسان ما انه سعيد ما دام على قيد الحياة " بذلك تغنى الكورس فى مسرحية أوديب .

أما لدى شعب يؤمن بالخلود حيث زمان الأموات قائم بالفعل ، فانه يقترن المستقبل بالماضى بوشائج وثيقة لا انفصال فيها للزمان ، فضلا عن تناهيه ان أصبح متصوراً على الحياة الدنيا .

تعقيب:

نخلص من ذلك كله إلى ما يأتى :

١-ان المشكلات التى طرحتها الفلسفة عن الزمان كانت مطروحة من قبل سواء فى الفكر الدينى أو الأسطورى وان الفلاسفة لم يبتدعوا آراءهم عن الزمان من فراغ .

٢- ان الثنائية بين الأزلية والزمان لدى أفلاطون لها جذور فى الفكر الهندى القديم بين أزلية عالم الأرواح ، وزمانية عالم الأجساد .

٣- من الفكر الهندى أيضا ، عرفت الفلسفة اليونانية فكرة دورية الزمان سواء فى الاعتقاد أن مسار الكون فى تدهور عبر مراحل أو عصور لدى هزيود أو فى فكرة السنة الكبرى لدى هيرقليطس أو الرواقيين .

٤- هل الزمان آنات منفصلة أم أنه فى ديمومة وسيلان ، ومن ثم يحيى الماضى فى الحاضر ؟

سؤال أجابت عنه العقيدة الصينية القديمة .

د- نشأ البعد الفلكى للزمان أول الأمر لدى المصريين والبابليين ويرجع الفضل لأرسطو فى نقل مفهوم الزمان من التجريب الى التجريد ، إذ أن البيئة الزراعية أملت على المصرى القديم والبابلى تقسيم السنة الى اثنى عشر شهراً ، كل شهر منها لدى المصرى ثلاثة دياكين ، والديكن عشرة أيام ، ثم أضاف خمسة أيام جعلها أعياد .

أما البابليون فدروهم فى علم الفلك مشهور مشهود . وقد حذا اليونانيون حذرهم ، بعد أن كان تقويمهم قمرياً [1] .

فان أضيف الى تراث الشرقيين الفكر الفلسفى عن الزمان من الفراعنة الى أفلاطون ، اتضحت لنا الأصول الفكرية للمفهوم الأرسطى للزمان .

١- جورج سارتون - تاريخ العلم جـ٢ ترجمة الأستاذ / محمد خلف وآخرون - الطبعة الثالثة القاهرة سنة ١٩٧٦ ص٢٥٨ .

الفصل الثانى

الزمان عند أفلاطون

البعدان الفيزيقى والميتافيزيقى للزمان - بين الأزلية والزمان - هل الزمان حادث أم قديم ؟

اذا انتقلنا من تصور الحضارات القديمة للزمان الى تصور الفلسفة اليونانية له فإننا ننتقل من التجريب إلى التجريد ومن العمل الى النظر .

ولعل أفلاطون هو أول فيلسوف تناول مشكلة الزمان تناولاً فلسفياً متكاملاً حين نظر الى الزمان باعتباره مجردا عن ملابسات الليل والنهار أو الأيام والشهور والسنين .

وللزمان عند أفلاطون بعد أن : اذا نظر إليه من خارجه باعتباره ملابساً لظواهر زمنية كاليوم والشهر والسنة تكون لنا البعد الفيزيقى له ، وإذا نظر اليه فى ذاته مجردا عن الأيام تكون لنا البعد الميتافيزيقى له .

١- البعد الفيزيقى للزمان :

يرتبط تصور أفلاطون الفيزيقى للزمان باقترانه بحركة الأفلاك السماوية العلوية والشمس والقمر بخاصة باعتبارهما مقياس الأيام والشهوروالسنين (١) .

يتحرك كل كوكب في مسار دائرى (٢) ، ولما كانت الرؤية الظاهرية تشير إلى مدارات متعددة للكوكب الواحد بينما مداره واحد ، كان الفكر لا البصر هو الذى

Plato, Timaeus -, Translated by Desmond Lee P. 53, Penguin Classics, books 1976

2- IB id P. 53.

يدل عليه ، ويشير الفكر الى كون منظم لا يمكن استخلاص ترتيبه ونظامه من مشاهدة الظواهرمباشرة (١).

العالم كرى وتقع الأرض مركزه ، وهى كرية غير متحركة ، ويمر محور العالم ومحور الأرض فى مركزها المشترك ، ويتم دورة الكرة الخارجية حول ذلك المحور بسرعة ثابتة فى ٢٤ ساعة وتتحرك النجوم والكواكب والشمس كل منها فى حركة دائرية خاصة بها (٢).

وتدور الزهرة وعطارد فى اتجاه الشمس ، ودورات هذين الكوكبين مع الشمس متساوية تشكل كل دورة منها سنة واحدة (٣) ولم يشر الى زمن دورات الكواكب الأخرى ، ولكنه يشير إلى السنة الكبيرة عندما تعود الدورات الثمان - الأجرام السبعة مضافا اليها دورة الكرة الخارجية - الى نقطة ابتدائها (٤) - وتساوى السنة الكبيرة ٣٦,٠٠٠ سنة ؛ كيف قدرها ولم يستخدم منظارا فلكيا ؟ لعله عرف ذلك مما تواتر عن البابليين (٥).

١- جورج ساترون - تاريخ العلم جـ٣ - ترجمة توفيق الطويل وآخرون ص ١١١ القاهرة سنة ١٩٧٨ .

2 - Plato , Timaeus - Translated by Desmond Lee P. 51, Penguin Classics, books 1976.

3 - IB id P . 53 .

4 - IB id P . 53 .

٥- الدكتور عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى - القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٥٣ .

وقد ربط أفلاطون - تأثرا منه بالفيثاغورية - بين حركات الكواكب والأنغام الموسيقية ، فذهب الى أن انتظام مداراتها ينجم عنه نغم موسيقى لا تسمعه الأذن البشرية (١)

هذا هو التصور الفيزيقى للزمان باعتباره يمثل اطار المتغيرات الكائنة فى عالم المحسوبات وباعتبار أن مدارى الشمس والقمر هما المحددان للأيام والشهور والسنين .

ولما كانت حركة الكواكب دائرية ، ولا طرف للدائرة فانه يلزم عن ذلك أنه لا طرف للزمان سواء من حيث بدايته أو نهايته ولكن هل يلزم عن هذا القول بقدم الحركة ومن ثم الزمان ؟ ذلك ماتناوله أفلاطون من حيث البعد الميتافيزيقى للزمان .

ويشير أفلاطون فى محاورة طيماوس الى نوع آخر من الزمان مقترن بالسنة الكبيرة ، كما عرض لنفس الفكرة فى الكتاب الثانى من الجمهورية ، ويعنى بها المدة لكل دورة من دورات الزمان ، وقد آثارت هذه الفكرة جدلاً لدى الأفلاطونية المحدثة لإقترانها بالبعد الميتافيزيقى للزمان، أما بعده الفيزيقى فلم يثر جدلا يذكر وقد آثارت فى ذلك بكل من تصورات البابليين وأفكار الفيثاغوريين.

٢- البعد الميتافيزيقى للزمان :

ان المدخل الى هذا البعد هو ما ورد عن أصل العالم حسبما تصوره أفلاطون وعرض له فى محاورة طيماوس .

1- Plato,Timaeus - Translated by Desmond Lee P.50 .

قبل تكون العناصر كانت مادة العالم غير معينة ، ثم نظم الصانع هذه المادة وفق نموذج مغين ، فصور العالم حيا عاقلا يحوى نفسا وعقلاً وجعله واحدا مثله وعلى غرار نموذجه أو مثاله ثم جعله ماديا كى يكون ملموسا محسوسا (١) .

وفى نفس المحاورة ولكن بترجمة أخرى : خلق الله النفس غير منظورة وعلى غير مثال من صنعه صنعها(٢) أسبق على الجسم وأبقى منه لتكون سيرته المتحكمة فيه ، ولقد شكلها من مادة غير منقسمة وغير متغيرة ، تلك المادة التى تنقسم الى أجسام مادية ، وفى المرتبة الثالثة مزج لنا من كل هذا شكل الجوهر الذى هو وسط بين " المتشابه " أى النفس و " المختلف " أى المادة (٣) .

النفس إذن من جوهر غير منقسم ولا يلحقه التغير ، أما المادة فمن جوهر منقسم متغير ، ومن ماهية ثالثة صنع الجوهر الذى فى ذاته لا ينقسم ولكنه يمكن أن يكون مع موجودات منقسمة .

1- IB id P. 49 .

٢- فى ترجمة حسام الألوسى " خلقها " ولكن لما كان الخلق يعطى مفهوما اسلاميا لا يعنيه أفلاطون فانه من الأفضل استخدام لفظ " الصنع " . ص ٣٨ - ٣٩ من محاورة طيماوس ص ٥٤٦ من محاورة الجمهورية .

٣ - الدكتور حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - مقال فى مجلة عالم الفكر العدد الثانى (ترجمة للنص الوارد بالمقالة باللغة الانجليزية طيماوس(المجلة) ص ١٥١.

ومن ذلك الخليط صنع الصانع النفس الكلية وبقية نفوس الأفلاك ، ثم صنع كل ما هو جسمي ، وجعلها تتحرك حركة دائرية وتحرك العالم معها .

غير أنه ينبغي ملاحظة أن صنع النفس الكلية جاء قبل صنع جسم العالم ، غير أن ذلك لا يعني أنها أقدم الموجودات بل أن تشكيل النفس الكلية جاء في الترتيب عند أفلاطون بعد وجود المادة التي تكونت منها العناصر الأربعة ، وهذه بلغت أقصى ما تستطيعه بذاتها ومن ثم ظلت مضطربة هوجاء حتى تدخل الصانع وعين لكل عنصر مكانه ورتب حركته(١) .

ومن ذلك يتبين أن المادة غير المعينة قديمة قدم الصانع لدى أفلاطون غير أنهما خارجان عن اطار الزمان ، أما ان المادة خارجة عن اطار الزمان فلأنها خالية من النظام ، وانما يقترن الزمان بالزمان ، وأما ان الصانع خارج عن اطار الزمان فلأن وجوده سرمدي .

ويشير بقية النص الى أن الاله قد صنع العالم على صورة أقرب ما تكون له فكان العالم كائن حي يمتد امتداد سرمديا (٢) .

ويلاحظ الدكتور حسام الألوسي أن أفلاطون يمزج بين النموذج الذي بمقتضاه صنع العالم وبين الصورة التي هي شبيهة له قدر الطاقة ، فالنموذج غير زماني غير متغير ، وهو دائما حاضر ولا يصح أن يقال له "كان " أو " سيكون " (٣) .

١- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - القاهرة سنة ١٩٥٣ ص٨٤ .

٢- د/ حسام الدين الألوسي - الزمان بين الدين والفلسفة - بحث في مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثاني ص١٥٢ (ترجمة للنص الانجليزي الذي أورده كاتب البحث عن ترجمة . Archer Hind (51 B), P. 179 , New York 1973

٣- د/ حسام الدين الألوسي - المرجع السابق ص١٥٣.

وللتمييز بين النموذج والعالم أشير إلى نص آخر يقول فيه أفلاطون : "وحينما أدرك الاله الذى سبب وجود العالم أن الكون شيئا أقرب ما يكون الى نموذجه ، وبما أن هذا النموذج كائن سرمدى فانه شرع ليجعل الكون شبيها به أيضا قدر الامكان غير أنه لم يكن فى الامكان أن يخلع سرمديته بالكامل على الكون المصنوع (١)

نحن اذن أمام سرمدية بمعنى الثبات والحضور الدائم واللازمانية – أى مدة ما ليس بمتحرك – وبما أن سرمدية الصانع تعنى الثبات والحضور الدائمين بلا بداية ولا نهاية فان الصورة أو العالم المصنوع لابد أن يكون على درجة أدنى من الصانع والمصنوع ، حينئذ شرع الصانع فى أن يصنع صورة متحركة للأزلية فكان ذلك هو الزمان .

٣- هل الزمان اذن حادث أم قديم ؟

اختلف الباحثون فى الاجابة على هذا السؤال وفقا لما استخلصه أو ألزمه كل فريق من النصوص المتعلقة بالصنع من جهة وصورة الأزلية من جهة أخرى .

أما القائلون بأن الزمان حادث عند أفلاطون فهم بعض شراحه من أمثال "فورسايث" وقد استند الي ما يأتى :

١- اقتران كل من الزمان والمكان بالعالم المادى المحسوس وهذا مصنوع .

3- 1- Plato , Timaeus - Translated by Desmond Lee P.50 .

٢- تميز أفلاطون بين الأزلية والزمان ، فبينما الأزلية تعنى حضورا دائما حيث لا قبل ولا بعد ولا ماضى ولا مستقبل ، فان الزمان اقترن بالتغيير وبحركة الأفلاك السماوية ومن ثم ارتبط به الماضى والمستقبل فهو حادث [١] .

٣- كذلك فسر فلاسفة المسيحية من أمثال سان أوغسطين وتوما الأكوينى موقف أفلاطون بحدوث العالم والزمان لأنه مرتبط بصنع الأجرام السماوية وحركاتها ، اذ يقرر أفلاطون فى طيماوس أن الصانع قرر أن يوجد صورة للعدد ، بينما الأبدية نفسها " ساكنة فى وحدة " فكأن الزمان والسماء ظهرا الى الوجود متلازمين [٢] .

٤- ويذهب يوسف كرم بعد أن أورد قول أرسطو عن تلازم السماء مع الزمان عند أفلاطون الى القول : ان أفلاطون يصنع دورا حاضرا للآلهة البحتة قبل تدخل الصانع ، فيكون مقصوده بهذا العالم أن يكون حادثا فى الزمان من حيث الصورة ، واذا اعتبرنا قوله إن النفس الكلية سابقة على جسم العالم وأنها مصنوعة يلزم أن جسم العالم مصنوع أيضا وأن العالم حادث من مادة وصورة ، فأخذنا عبارته : (العالم وجد وبدأ من طرف أول) بحرفيتها [٣] ...

1- T. M. Forsyth: God And The World P. 43, London 1951.

2- Great Books of the Western World: Article; Time P. 900, London 1952.

٣- يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - الطبعة الثالثة - القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ٨٢،٨٥،٨٧ .

وأما القائلون بأن الزمان قديم عند أفلاطون فقد عارضوا أرسطو في اجرائـه الكلام على ظاهرة وقالوا :

١- أن أفلاطون عرض لصنع العالم في شـكل قصـة ، وان للقصـة حكمـا غـير حكـم الحوار والخطاب ، وان الغرض مـن تصويـر العـالم مبتدئـا فـي زمـان واسـتخدامه لفظي " قبل " و " بعد " فذلك حسب ما تقتضيه اللغة والغرض ، ذلك أن فكـرة حـدوث العـالم وابداعـه مـن لاشـئ غـير معـروف لـدى اليونـان والحـق يقـال أن أفلاطون جعل النفس سابقة على العالم المصنوع ولكنها ليست سابقة علـى المـادة الأولى الأزلية ، ومن ثم لا مجال للحديث عن خلق من لا شئ أو ايجاد مـن العـدم بالمعنى الديني عند المتكلمين واللاهوتيين .

٢- وقد ذهب صاحب الترجمـة والتعليقـات على محاورة طيمـاوس الى عـدم الأخـذ بالمعنى الحرفي للمحاورة ، وأن مراحل الصنع لا تستغرق زمانـا ولا تحـدث فـي زمان وليس لها علاقة ما بالزمان وانما القصة رمز لنتـاج فكـري لا وجـودي فـي عملية الصنع ، ومن ثم لا سبيل الى الشك في أزلية العالم لدى أفلاطون.

ويستدل الألوسي على أن أدوار خلق العـالم فـي طيمـاوس بمجرد رمـز ومجـاز . مـا يخبرنا به أفلاطون في الفقرة 3 B B أنـه لا تحـوز صيغـة المـاضي أو المستقبل على الصانع بل الحاضر دائما ويرى أن استخدامه للفظ Was في قوله أن الصانع قد سـر and was well pleased هي على سبيل المجاز وليـس للدلالـة اللغويـة للفـظ ، ويؤكـد على أن في النص 3 B B ما يفيد أبدية الزمان وأنه مظهـر لمـا هـو أزلي ، مـا الفـرق

اذن بين الأزلية والزمان ؟ يجيب محقق المحاورة أن هناك جواباً واحدا ، وهو أن للعقل الكلى نوعين من الوجود : وجود فى وحدة ووجود فى كثرة ، ويتصل الزمان بالوجود فى الكثرة ، ومع أنه حالة للظاهرة المحتواه فى هذا الوجود المتكثر فإن هذا الوجود نفسه أزلى أبدى لأن العقل الكلى أزلى أبدى سواء أكان فى مظهر الوحدة أم فى مظهر الكثرة ، أما الزمانية أو الحدوث فهى صفة الموجودات الجزئية فى العالم المادى ، أما أصل هذه الموجودات ونموذجها فتبقى فى أزلية.

وفى موضع آخر من التعليق على نفس النص 3 B B الذى يشير الى الشهور والسنين وأجزاء الزمان وأن هذه وجدت مع العالم لا قبله بقول المعلق : ان الزمان وأقسامه لا تدرك منطقياً دون عالم الظواهر وذلك أنه اذا وجد " تعاقباً " successive فلابد من وجود أشياء يعقب بعضها بعضا ، هذا فيما يتصل بالظواهر ، أما العماء الذى كانت عليه المادة الأولى فانها ليست فى زمان .

ان أرسطو بسبب خلطه بين المعنى الظاهرى والمجاز نسب الى أفلاطون القول بانبثاق الزمان من أزلية الزمان ، ويرى المعلق Generating Time in time Eternity أن الفترة 3 B B لا تدع مجالا للشك فى وضوح تصور أفلاطون للأزلية كشئ متميز عن تصور امتداد لا نهائى للزمان ، وأن لا شأن للأزلية بالتعاقب وأن أفلاطون وليس بارمنيدس هو الذى قدم معنى متكاملا للأزلية (١) .

١- حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - بحث فى مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثانى ص ١٥٤.

٣- وذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى الى أن اقتران السماء بالزمان لا يعنى أزلية الزمان وحدوث العالم كما هو الحال لدى المتكلمين ، وكل ما فى الأمر أنه لابد من التفرقة بين أزلية الاله أو الصانع وكذلك أزلية المثل أو العقول وبين صورة هذه الأزلية المقترنة بالعالم المادى ، أو بين أزلية الله خارج معنى الزمان اقترن بالتعاقب فأصبح فيه ماض وحاضر ومستقبل .

وفى عرضه لوجهة نظر أرسطو ذهب الدكتور عبد الرحمن بدوى الى أن الزمان هو الحركة العامة للكون أو حركة الفلك وأنه انتهى الى ما انتهى اليه أفلاطون[1].

ويؤكد الدكتور حسام الألوسى على التفرقة بين خصائص كل من الأزلية والزمان ، اذ الأزلية تعنى الحضور الدائم أو اللازمان ، أما الزمان فهو الذى يقتصر على الاتصال بالمركز والأجسام ، فالأول ثابت غير متغير بينما الثانى دقيق الصلة لا بحركة الفلك فقط بل بحركة النفس التى هى سبب حركة الأفلاك بالاشتياق .

ولا يمكن توهم قطاع من الأزلية اذ لا تنقسم الى آنات لأنها ديمومة أوسيلان متصل : بينما يمكن توهم ذلك بالنسبة للزمان[2] .

١- د . عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى - الطبعة الثانية - القاهرة سنة ١٩٥٥ ص ٥٣، ٥٦ .

د . حسام الدين الألوسى - الزمان بين الدين والفلسفة - بحث فى مجلة عالم الفكر المجلد الثامن العدد الثانى ص١٥٧ .

تعقيب :

من هذه الآراء السابقة حول لحدوث العالم - ومن ثم الزمان - أو قدمهما عند أفلاطون نستطيع لمن نستخلص ما يأتى :

١- ان القائلين بحدوث الزمان عند أفلاطون قرنوا بين الزمان والعالم المادى عالم المتغيرات ، ولما كان الأخير مصنوعا كان الزمان المقترن به حادثا .

٢- ان التمييز الواضح لأفلاطون بين كل من الأزلية والزمان يلزم عنه ألا يشترك الزمان فى أخص صفة للأزلية وهى القدم ، فاذا كانت الأزلية حيث الحضور الدائم صفة الصانع والنموذج فان الزمان حيث القبل والبعد وحيث الماضى والمستقبل صفة المتحركات .

أما الذين نسبوا إلى أفلاطون القول بقدم العالم ومن ثم الزمان فقد استندوا فى ذلك إلى قدم " العماء " وهى المادة الأولى التى منها تشكل العالم وأن لم يقترن هذه بالزمان .

٣- اذا كان الزمان صورة متحركة للأزلية فان ذلك يعنى اختلاف خصائص كل دون أن يلزم عن ذلك القول بحدوث العالم وايجاده من لا شئ كما هو الحال لدى

المتكلمين لأن لا شئ يخرج من لا شئ عند اليونان ؛ ومن ثم فلا معنى للحدوث عندهم .

٤- ومن ناحية أخرى فان تمييز أفلاطون بين الأزلية والزمان انما يتسق مع سائر جوانب فلسفته التى تتميز بالثنائية : ثنائية عالم المثل والعالم المادى ، بين العالم المعقول والعالم المحسوس ، بين النفس والجسم ثم بين الأزلية والزمان .

٥- هكذا ميز أفلاطون بين أزلية الصانع وعالم المثل وبين زمان متعلق بعالم المتحركات ، وكما أن هناك مشاركة من العالم المادى لعالم المثل هى مشاركة الصورة للنموذج ، كذلك الزمان فى صلته بالأزلية : انه الصورة المتحركة له .

الفصل الثالث

الزمان عند أرسطو

أبعاد الزمان : المنطقي - الفيزيقي - الذاتي - الميتافيزيقي .

أولا : البعد المنطقي للزمان

الزمان كمقولة

معاني التقدم والمعية :

يعد الزمان من المقولات ، ولفظ مقولة " قاطيغوراس " يعنى عند أرسطو الاضافة أو الاسناد ، فعلى ذلك المقولات أمور مضافة أو مسنده أو " مقولة " أى محمولات ، أو بتعريف أدق المقولة معنى كلي يمكن أن يدخل محمولا فى قضية .

والمقولات عشر [1] وهى تقابل جميع الأجوبة ردا على الأسئلة التى تثار بصدد شئ ما ، وهذه الأسئلة لا تخرج عن عشرة [2] .

١-والمقولات العشر هى : الجوهر وهو الذى تحمل عليه سائر المقولات : الكم - الكيف - الاضافة - الفعل - الانفعال - الأين - المتى - الوضع - الملك ويجمع المقولات هذان البيتان :

زيد الطويل الأسود ابن مالك
(جوهر) (كم) (كيف) (إضافة)
فى بيته بالأمس كان يتكئ
(الأين) (المتى) (الوضع)

فى يده سيف صوان فانتنى
(الملك) (الفعل) (الانفعال) هذه عشرة مقولات سوى .

٢- يوسف كرم ومراد وهبة - المعجم الفلسفى ص ١٦٥ .

ويرى القديس توما الاكوينى أن نسبة المحمول الى الموضوع على ثلاثة أوجه : أن يكون المحمول هو الموضوع ، أو يؤخذ من ذات الموضوع ، أو يؤخذ مما هو خارج عن الموضع ، فمن الوجه الأول : المحمول ذات الموضوع ، ومن الوجه الثانى :المحمول صفة للموضوع ، ومن الوجه الثالث : المحمول خارج عن الموضوع اما بالمرة واما ملك واما مقاس ، والمقاس اما واما مكان [1] .

هذا التقسيم يكشف عن أمرين :

١- الصلة بين المقولات بعضها وبعض ، وبينها وبين الجوهر .

٢- أن الزمان من الأمور القابلة للقياس باعتباره موضوعيا ، وباعتباره كما ، والكم منه منفصل ، والمنفصل مثل العدد والمتصل مثل الخط ، أما أن العدد كم منفصل فذلك لأنه لاحد مشترك بين الأعداد يلتئم عنده بعض أجزائه ببعض ، وأما أن الخط متصل فلأنه تهيأ له حد مشترك تتصل به أجزاؤه كالنقطة [2] ، فهل الزمان مقياس منفصل كالعدد أم متصل كالخط ؟ وقد عرف أرسطو الزمان أو مقولته (المتى) بأنها زمان حاصل عند الآن المتقدم مثال ذلك أن يقال : متى فتح بلد كذا ، ومتى يكون طوفان ؟ ذلك أنه يجب أن يتناهى المتى عند الآن ، فالـ (متى) المستقل اذن مقدار من الزمان بين الكائن والآنف(المستقبل الذى يريد أن يكون)،

---

١ - يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص٢٨٨ القاهرة سنة ١٩٥٣ .

٢- أرسطو - كتاب المقولات - نقل اسحق بن حنين ضمن منطق أرسطو تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص١٧ جـ١ القاهرة .

الـ (متى) بين كائن ومستقبل أو بين مـاض وكـائن، فكـل زمـان فهـو متنـاه [١]،

هذا يعني أن (متى) جزء من الزمان محدود (بآن) ابتـــداء و (آن) انتهـاء وهـو محصور بينهما ، وأما (الآن) نفسه فقد أخرجه أرسطو من الزمـان وانما يحد الزمـان آنان بالقوة أحدهما انقضاء والآخر ابتداء كما سيتضح .

فالزمان يصل بين الماضى والمستأنف [٢] ، أى أن بعض الزمان متقدم وبعضه متأخر ، وما تعاقب الزمان الا نوع من الاستئناف من ماضى الى مستقبل على ترتيـب معين ، واذا قيـل ان بعـض الزمـان يتقـدم بعضـه الآخر، فانـه لابـد مـن تحديـد معنـى التقدم،إذ يقال على أنحاء أربعة :

الأول: وهو على التحقيق التقدم بالزمان ، وهو الذى يقال فيه هذا أحسن من هـذا لأنه أعتق وأقدم فانما قيل أحسن وأعتق لأن زمانه أكثر .

الثانى : مالا يرجع بالتكافؤ فى لزوم الوجود كتقدم الواحـد علـى الاثنـين لأن وجـود الاثنين يلزم عنه وجـود الواحـد أولا ، أمـا ان وجـد الواحـد فليـس يـلزم معـه وجـود الاثنين.

الثالث : يقال على مرتبة ما ،كما يقال فى العلوم البرهانية : علم متقدم على الآخر.

١- أرسطو - الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين تحقيـق د . بـدوى ص ٤٦٤ - ٤٦٥ جـ١ القاهرة سنة ١٩٦٤ .

٢- أرسطو - كتاب المقولات - نقل اسحق بن حنين ضمن أرسـطو تقديـم وتحقيـق د . عبدالرحمن بدوى ص١٥ - ١٦ .

الرابع : الأفضل والأشرف ، وقد يظن أنه متقدم فى الطبع ، اذ من عادة الجمهور أن يقولوا فى الأشرف عندهم والذين يخصونهم بالمحبة، أنهم متقدمون عندهم(١).

هكذا فان نمط التقدم الزمانى لا يمثل نمط التقدم الوحيد ، لابد أن يثار بصدد تقدم موضوع على موضوع ، ان كان بينهما علاقة عليه ، وما من شك فى أن أرسطو يستبعد هذه العلاقة من بعض معانى التقدم سابقه الذكر .

وكما تثار علاقة المتقدم والمتأخر بصدد الزمان ، فانه تثار كذلك علاقة " المعية " وهى تقال فى شيئين اذا كان تكونهما فى زمان واحد بعينه ، فليس أحدهما متقدما ولا الآخر متأخرا ، ومن ثم يقال عنهما : انهما " معاً " فى الزمان .

والمعية اما أن تكون مقترنة بالعلية اذا كان أحدهما سببا فى وجود الآخر وهذه معية بالطبع ، اذ أن يكون اقترانهما على الاطلاق دون أن يكون أحدهما سببا لوجود الآخر (٢) .

ولا تخرج المعية بأى من المعنيين عن حدود الزمان .

١-أرسطو -كتاب المقولات - نقل اسحق بن حنين ضمن أرسطو تقديم وتحقيق د. عبد الرحمن بدوى ص ٤٩ جـ١ اللقاهرة . ومما يجدر الاشارة استخدام ابن سينا لهذه المعانى للتقدم فيما عدا المعنى الزمانى فى تقدم الواجب الوجود بذاته على واجب الوجود بغيره.

٢- المصدر السابق ص٥١ .

ثانيا : البعد الفيزيقي للزمان عند أرسطو

هل الزمان موجود؟

انه يمكن القول فى غير مبالغة أن تحليل أرسطو للزمان مع بيان صلته بالحركة أثارته تلك الحجج التى قدمها زينون فى بطلان الحركة والزمان ، ذلك أن تلك بحجج كانت تبدو وظاهريا من الاتساق الى حد أتعب قراع الفلاسفة بيان تهافتها فول أرسطو : (وحجج زينون فى الحركة ، التى يعسر حلها أربع :

الأولى منها تسمى " حجة القسمة الثنائية : انه ليس حركة ، من قبل أن المتنقل بب أن يبلغ نصف الشئ قبل أن يصل الى آخره [(١)] " .

١- أرسطو - فلسفة الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرون ، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧١٣ جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ . هذه الحجة مأخوذة من فرض المقدار مركبا من أجزاء غير متناهية ، وتقول أن الجسم المتحرك لن يبلغ الى غايته الا أن يقطع أولا نصف المسافة اليها ، ونصف النصف وهكذا الى مالا نهاية ، ولما كان اجتياز اللانهاية ممتنعاً ، كانت الحركة ممتنعة * .

والحجة الثانية هى التى تعرف بأخلوس [(١)] ، وهى هذه ، أبطأ بطئ احضارا لا يمكن فى وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع احضارا ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل الى الموضوع الذى منه فصل الهارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطأ له أبدا فضل ما (أى فضل السبق [(٢)]) .

١- وهو اسم رجل كان سريع الاحضار (= العدو) وزينون يمثل به حجته . هذه الحجة تمثيل للحجة الأولى ، مؤداها أنه اذا فرضنا أخيل " ذا القدمين الخفيفتين " يسابق سلحفاة ، وهى أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدآن الحركة فى وقت واحد ، فان أخيل لن يدرك السلحفاة الا بعد أن يقطع المسافة الأولى الفاصلة بينهما ، ثم المسافة الثانية ، وهكذا الى مالا نهاية ** .

٢- أرسطو - فلسفة الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرون ، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ ص ٧١٣ ، ٧١٤ .

• يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣١ الاسكندرية سنة ١٩٥٣ .

• يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية - ص ٣١- ٣٢ الاسكندرية سنة ١٩٥٣.

والحجة الثالثة هى حجة السهم (ان السهم ينتقل وهو واقف . وانما لزمت من قبل أخذه أن الزمان مؤلف من الآنات فان ذلك ان لم يسلم له لم يجب القياس [1]) .

والحجة الرابعة تسمى حجة الملعب (وهى التى جعلها زينون فى أمر الأعظام المتساوية التى تتحرك الى جانب أعظام مساوية لها ضد حركتها ، على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه بحركة مستوية السرعة ، فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه [2]) .

١- أرسطو – فلسفة الطبيعة – ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرون ، وتحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص٧١٤ جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ . وترجع هذه الحجة الى أنه لما كان الشئ فى مكان مساو له ، كان السهم فى مرورة يشغل فى كل آن من آنات الزمان مكانا مساويا له ، فهو اذن لا يبارح المكان الذى يشغله فى الآن غير المتجزئ ، أى أنه ساكن غير متحرك وهكذا فى كل آن*.

أرسطو – فلسفة الطبيعة – ترجمة اسحق بن حنين مع شروح لابن السمح وآخرون ، تحقيق وتقديم الدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٧١٥جـ٢ القاهرة سنة ١٩٦٥ . وهذه الحجة تقوم على فرض الزمان مؤلفا من آنات متجزئة ، والمكان مركبا من نقط غير منقسمة ، وتلخص كما يلى : لنفرض ثلاثة مجاميع كل منها مؤلف من أربع وحدات أو نقط ، والثلاثة متوازية فى ملعب ، أحدها يشغل نصف الملعب الى اليمين ، وآخر يشغل نصفه الى اليسار ، والثالث فى الوسط . ولنفرض الأول والثانى يتحركان بسرعة واحدة كل منهما يقطع طول الآخر فى زمن هو نصف الزمن الذى يقضيه لقطع طول الساكن ، أى أن الانتقال من احدى نقط المجموع الساكن الى النقطة التى تليها ، يتم فى آن هو ضعف الآن الذى يتم فيه الانتقال من إحدى نقط المجموع المتحرك الى النقطة التى تليها ، فتقطع الحركة نفس المسافة (من حيث أن طول المجاميع واحد) فى زمن معين وفى ضعف هذا الزمن ، فيكون نصف الزمن مساويا لضعفه ، وهذا خلف ، واذن فالحركة وهم * .

* يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – ص ٣٢ الاسكندرية سنة ١٩٥٣ .

هذه هى حجج زينون فى نفى الحركة بحسب عرض أرسطو لها وترتب عليها استحالة وجود الزمان : فمنه ماضى وليس بموجود ومنه مستقبل ليس بموجود ، فالمتركب منهما غير موجود ، فأما الحاضر منقضى ، ولو كان شئ من الزمان حاضرا لكان هو الآن ، والآن ليس بجزء من الزمان،لأنه لو كان جزءا منه لقدره ، ولا يمكن أن يقدره لأن الآن (لا بعد له) والزمان له (بعد) من ثم فان الآن ليس بموجود ، والدليل على عدم وجود الآن الذى يظهر أنه الفاصلة بين الماضى والمستقبل ، ان هذا الآن هل هو واحد بعينه ثابت أبدا ؟ أم هو واحد بعد الآخر ؟ فان كان الأول لكان ما وجد منذ ألف سنة ، وما وجد اليوم من حيث هما فىآن واحد بعينه معا ، وليس أحدهما متقدما بطبعه ولا متأخر عنه [1] ، وان كان الثانى أى آن بعد آخر ، فالكلام فى أول آن منه هل هو باق أم فاسد ؟ ويستحيل أن يكون باقيا ، لأن بقاءه سيكون فى زمان غيره ، لاحق له ، ونحن قلنا أنه واحد بعد آخر ، وكذلك يستحيل أن يفسد لأن فساده لا يمكن أن يكون فى وقت ، لأنه فى ذلك الوقت قد كان موجودا ، ولا أن يكون فساده فى الآن اللاحق ، لأن الآن لا يتلو الآن ، كما أن النقطة لا تتلو النقطة ، وان كان لم يفسد فى الآن الذى يتلوه ، فلابد أن يفسد فى آنات بينهما ، ولا يمكن أن يفسد فى أول آن من هذه الآنات الفاصلة بينهما لنفس السبب ، فيكون بينهما آنات لانهائية ويكون موجودا فيها ومعها ، وهذا محال ، فاذا بطل أن يوجد الزمان

---

١ –هذا ترتب على الحجة الثالثة من حجج زينون على استحالة الحركة .

فى الماضى ، لأنه ذهب ، أو الذى لم يوجد بعد أو الحاضر لاستحالة وجود الآن فالزمان لا وجود له [1] .

هذه هى الشكوك التى أثيرت حول وجود الزمان بحسب عرض أرسطو لها عن من سماهم (البرانيون [2]) .

وهكذا تتبلور المشكلات المتعلقة بالبعد الفيزيقى للزمان عند أرسطو بناء على الاشكالات التى ترتبت على حجج زينون الا يلى ، فكان لزاما على أرسطو أن يحدد موقفه من الأمور التالية :

١- ان زينون لفت الأنظار الى الصلة الوثيقة بين الزمان والحركة .

٢- مقارنة بالعدد (أن العدد من جنس المعدود والزمان ليس من جنس الحركة) .

٣- ان العدد كم مكنفصل بينما الزمان متصل .

١-أرسطوطاليس - الطبيعة - ترجمة اسحق بن حنين ، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى . التعليم التاسع عشر ص٤١٠ جـ١ القاهرة سنة ١٣٨٤ هـ ١٩٦٤م .

٢-يقول اسحق بن حنين (البرانيون هم أصحاب الاقناع وبازاءهم السماعيون وهم أصحاب البرهان *) . ربما يعنى من ذلك حين وصف زينون الا يلى وأصحابه بالبرانيين أن حججهم تبدو مقنعة وان كانت قضاياهم ليست برهانية أو يقينية .

* المصدر السابق ص ٤٠٤ .

اذا كانت المشكلات السابقة توحى بأن الزمان غير موجود ، أو أن ليس له سوى وجود ناقص غامض ، لأن الماضى فات ، والمستقبل لم يأت بعد ، والحاضر فى تقضى مستمر ، هذا التقضى يوحى الى الفكر بأن الزمان حركة ، ولكن الحركة خاصية المتحرك غير منفكة عنه ، والزمان مشترك بين الحركات جميعا ، ثم أن الحركة سريعة وبطيئة والزمان راتب ليس له سرعة على أن الزمان ان لم يكن حركة فهو يقوم بالحركة[1] .

لذلك يقول أرسطو : (لما كان المتحرك فانما يتحرك من شئ الى شئ ، وكان كل مقدار فمتصلا ، صارت الحركة تابعة للمقدار ، وذلك أن من قبل أن المقدار متصل صارت الحركة أيضا متصلة ، ومن قبل الحركة يكون الزمان فان بمقدار الحركة بذلك المقدار يظن أبدا ما يكون من الزمان[2]) .

وبالتالى أصبحت الصلة الوثيقة بين الحركة والزمان عند أرسطو هى من حيث كونها مقدار له أجزاء منها المتقدم ومنها المتأخر فيقول : (اذا كان المتقدم والمتأخر هما فى المقدار فواجب ضرورة أن يكون المتقدم والمتأخر فى الحركة أيضا ، على قياس ما هناك، وفى الزمان أيضا المتقدم والمتأخر لأنه يتبع أبدا كل واحد منهما صاحبه[3] .

١–يوسف كرم – تاريخ الفلسفة اليونانية – القاهرة سنة ١٩٥٣ ص ١٤٤ .

٢– أرسطوطاليس – الطبيعة – ترجمة اسحق بن حنين تحقيق عبد الرحمن بدوى جـ١ القاهرة سنة ١٩٦٤ ص٤١٨ .

٣– نفس المصدر ص٤١٨–٤١٩ جـ١ .

ويميز بين الزمان والحركة بقوله : (فليس الزمان اذن حركة ، بل هو من جهة ما للحركة عدد ، والدليل على ذلك ما أنا واصفه وهو انا بالعدد نحصل الأكثر والأقل ، وبالزمان نحصل الحركة الأكثر والأقل ، فالزمان اذن عدد ما . واذا كان العدد ضربين :لأننا نسمى " عددا " الشئ الذى يعد والمعدود ، والشئ الذى به يعد ، فإن الزمان هو الذى يعد، لا الذى به فى النفس يعد ، والذى به يعد غير الذى يعد . وكما أن الحركة تكون أبدا واحدة بعد الأخرى ، وكذلك الزمان [1]) .

فكيف يقدر الزمان الحركة ، وهو ليس من جنسها ، والمقدار " العدد " يجب أن يكون من جنس المقدور : ان الزمان يقدر شيئا من الحركة ، مثل حركة يوم ، ثم يقدر باقى الحركة بها فإن قيل ها هنا أيضا قدر الزمان الحركة - أى حركة يوم وهو ليس من جنسها ، أجاب أرسطو بأنه لا يشترط أن يكون العاد فى المعدود ، بل قد يكون مفارقا وليس من جنسه ، مثل الذراع العاد للحبل ، وقد يكون من نوعه مثل جزء من الحبل ، ثم يعد الحبل به، والعدد الذى فى النفس ليس هو من جنس المعدود ، وأجيب أيضا بأن الزمان يعد الحركة من حيث هى وهو متصلان ، فهما من هذا الوجه متجانسان [2] . وبهذا المعنى فالزمان عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر ، وأنه متصل ، اذا كان عدد المتصل فان الزمان تحصل به الحركة وتحد به من قبل أنه عددها، وقد يحصل الزمان أيضا بالحركة ويحدد بها .

١- نفس المصدر ص٤٢٠ جـ١ .

٢-أرسطو - الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين تحقيق د/ عبد الرحمن بدوى ص٤٣١- ٤٣٢- ٤٤٢- ٤٤٣جـ١، عبد الرحمن بدوى، الزمان الوجودى- القاهرة سنة ١٩٥٥ص٦٠- ٦١.

فالزمان يتبع الحركة من قبل أنها من الكم وأنها من المتصل وأنها من المنقسم وذلك أن من قبل أن المقدار بالحال التى هو عليها صارت الحركة بهذه الحال التى هى عليها ، (ونقول فى الزمان بحسب الحركة ، ونقول فى الحركة بحسب الزمان [1]) .

هكذا يتضح أن حل أرسطو للمشكلات المتعلقة باستحالة الحركة ، وبالتالى استحالة الزمان تمثلت في :

١- ربطه للزمان بالحركة من حيث كونها مقدار .

٢- والمقدار لابد أن يكون كما ، من ذلك يكون الزمان عددا ، وبما أن الحركة والزمان يقدر كل منهما الآخر فكلاهما عدد . ومن هنا يكون الزمان عددا للحركة من قبل المتقدم والمتأخر ، وأنه متصل اذا كان عدد المتصل .

٣- بقى حل الاشكال الثالث وهو: كيف يكون الزمان المتصل عددا ، والعدد كم منفصل ؟

يحل أرسطو هذا الاشكال بتحديده للآن وتعلقه بالزمان فيعرفه بقوله : (والآن مقدار الزمان من جهة أنه يحده بالمتقدم والمتأخر [2]) .

١- نفس المصدر ص ٤٤٤.

٢- نفس المصدر ص ٤٢٠ جـ١ .

هذا التعريف يوحى بأن الآن جزء من الزمان وهو من هذه الجهة واحد بعينه لأنه موجود فى وقت (فانه يتبع - كما قيل - المقدار الحركة ، ويتبع الحركة الزمان فانه واحد بعينه لأنه المتقدم والمتأخر فى الحركة [1]) .

فهل هذا يعنى أن الآن واحد موجود (حاضر) ؟

يقول أرسطو (وأما فى الوجود فانه مختلف ، وذلك أن من جهة ما المتقدم والمتأخر معدود فهو " الآن " .... وهذا - خاصة - أعرف به وذلك أن الحركة انما تعرف من قبل المتحرك ، والنقلة من قبل المنتقل ، لأن المنتقل شئ مشار إليه ، وليست الحركة كذلك [2]) .

ويحسم الاشكال بقوله : (ف " الآن " من وجه بمنزلة شئ واحد بعينه دائما ، ومن وجه ليس بواحد بعينه لأن المنتقل ذلك [3]) . فهو واحد من حيث كونه ثابت المقدار ، لا من حيث كونه حاضرا . كما أنه متعدد باعتباره منتقلا مثله فى ذلك مثل المتحرك بالنسبة للحركة .

وبقى السؤال : هل الآن جزء من الزمان ؟

١-نفس المصدر ص ٤٢٢ جـ١.

٢- نفس المصدر ص ٤٢٢ جـ١.

نفس المصدر ص٤٢٢ جـ ١ .

يجيب أرسطو : (ليس الآن جزء من الزمان ولا الفصل جزء من الحركة ، كما أن النقطة ليست أجزاء للخط ، وانما الخطان جزآن للخط الواحد ... فـ " الآن " أما من جهة أنه هو نهاية فليس بزمان لكنه عارض عرض له ؛ وأما من جهة أنه بعد فانه عدد ؛ وذلك أن النهايات انما هى نهايات لذلك الشئ وحده الذى هى له نهايات ؛ فأما العدد مثل العشرة فانه لهذه الأفراس العشرة المشار اليها ولأشياء أخر [1]) .

وهذا يوضح تصور أرسطو للزمان بأنه عدد من قبل اتصال الزمان بالآن باعتبار الأخير وسيلة عد الزمان دون أن يكون " الآن " جزء من الزمان . ولما كان الزمان منقسما فهل هذا يعنى أن الآن منقسم ؟

يجيب أرسطو : (وواجب ضرورة أن يكون الآن أيضا الذى يقال لأمر قبل غيره بل بذاته ، وعلى التقديم – غير منقسم وأن يكون فى زمان كله واحدا بهذه الصفة [2]) .

وبما أن الآن بالنسبة للزمان كالنقطة بالنسبة للخط ليس جزءا منه وغير منقسم، فانه لا يمكن أن يكون فى الآن حركة ولا سكون . (فواجب اذن ضرورة أن يكون المتحرك انما يتحرك والساكن انما يسكن فى زمان [3]) .

١- نفس المصدر ص ٤٣٢ جـ١ .
٢- نفس المصدر ص ٦٣٨ جـ٢ .
٣- نفس المصدر ص ٦٤٦ جـ٢ .

مما سبق يتضح أن أرسطو لم يضع نظريته الخاصة بالحركة وتعلق الزمان بها الا للرد على حجج زينون الا يلى وبخاصة الحجتين الثالثة والرابعة . بالرغم من أن الآن هو عدد الزمان ، فإنه ليس داخلا فيه من حيث كون الزمان متصلا والواقع أن الزمان متصل لأنه مشغول بحركة متصلة ، والحركة متصلة لأنها فى مكان متصل ، فالمكان هو المتصل الأول ثم أن نجد فى الزمان متقدما ومتأخرا ، لأن نجدهما فى الحركة ، ولما كانت الحركة فى المكان فهما يوجدان بالاضافة الى المكان أولا ، والى الحركة ثانيا ، والى الزمان ثالثا [1] .

فأنقد أرسطو اتصالية الزمان من حيث كونه عددا للحركة المتصلة ، ومن ناحية أخرى أنه جعل الآن خارجا عن ذات الزمان ، بالرغم من أنه يعده ، وذلك بقوله:(ان جزء الزمان زمان وليس " آن " كما أن جزء الخط خط وليس نقطة [2]) .

1- Ross, Aristotle , Philosophy of Nature University , Paperbacks 1964 . P. 89 .

2- IB id . P . 95 .

ثالثا : البعد الذاتي

مما سبق يتضح أنه : لما كان الزمان عددا فانه يترتب على ذلك :

١ - لا وجود للعدد بدون العاد ، ولا وجود للقياس أو المقيس بدون النفس القائسة.

٢ - لما كانت النفس الناطقة محركة للجسم فكذلك هى العادة للحركة .

٣ - اذا كان الزمان علاقة بين طرفين : الحركة بوصفها مقيسة ، والنفس الناطقة بوصفها قائسة ، واذا افترضنا امكان وجود حركة بدون الزمان ، فهل يمكن أن يكون هناك زمان بدون النفس ؟ أو بمعنى آخر هل الزمان موضوعى تماما مستقل عن النفس القائسة أم أنه موضوعى وذاتى ؟

أما بالنسبة للأمر الأول ، يقول أرسطو : (اذا لم يكن ثمة شئ يعد ، لن يكون ثمة معدود ، وبالتالى لن يكون ثمة عدد ، لأن العدد هو ما يعد ، أو ما يمكن أن يعد ، واذا لم يكن ثمة شئ يستطيع بطبعه أن يعد الا بالنفس ، وفى النفس ، العقل ، فاذا لا يمكن أن يوجد زمان حينئذ بغير النفس الناطقة [١]) .

ويترتب على ذلك الأمر الثانى : ان النفس كما تحرك الجسم فانها أيضا تعد الحركة من حيث كونها شاعرة بالتغير (فمتى لم نتغير نحن فى فهمنا أصلا ، أو تغيرنا ونحن لا نشعر لم نظن أنه كان زمان ، كحال أهل الكهف ، اذ انتبهوا من نومهم فأضافوا الآن المتقدم لنومهم الى الآن التالى له ويجعلونها واحدا ، ويرفعون ما بينهما

١- أرسطو - الطبيعة ص ٤٧٣ جـ١ تحقيق بدوى - القاهرة سنة ١٩٦٤ .

لأنهم لم يشعروا به . فكما أنه لو لم يكن الآن مختلفا بل كان واحدا بعينه لم يكن زمان ، كذلك وان كان مختلفا ثم لم يشعر به لم يظن أن ما بين الاثنين زمان . فان قلنا لم يحدث تغير أصلا بعينه ، بل توهمنا أن أنفسنا ثابته على أمر واحد غير منقسم عرض لنا حينئذ أن نتوهم أنه ليس زمانا ، ومتى أحسسنا تغيرا محصلا قلنا حينئذ أنه قد كان زمان [1]) .

هذا القول الأخير لأرسطو يوضح أن كون الزمان عدد يؤدى الى أنه لا يمكن أن يكون دون العاد ، الذى هو النفس فبالتالى يصبح الزمان قائما على أساس وجود طرفين هما: ذات الزمان كمقياس للحركة والنفس الناطقة باعتبارها قياساً وعادة للزمان .

فهل هذا يعنى أن الزمان ذاتى أم أنه موضوعى مفارق للنفس الناطقة ؟

يجيب أرسطو : (فغير ممكن أن يكون الزمان موجودا اذا لم تكن نفس موجودة ، اللهم الا من قبل [2] ذلك الشئ الذى متى كان الزمان موجودا من غير أن تكون نفس وان المتقدم والمتأخر انما هما فى الحركة ، وان الزمان انما هو هذان مما هما معدودان [3]) .

١-المصدر السابق ص ٤١٤ - ٤١٥ جـ١ .

٢- يقول المترجم شارحا : فى النص اليونانى : اللهم الا من قبل موضوع الزمان، كما لو قلنا مثلا ان الحركة يمكن أن تكون من غير أن تكون نفس .

٣- أرسطو - الطبيعة ص ٤٧٣-٤٧٤ جـ١ .

ان الاجابة السابقة تمثل ميل أرسطو الى القول بموضوعية الزمان ، لأنه - وان كان يؤكد على أهمية وجود النفس الناطقة كقائسة للزمان - يضع امكان عدم وجود النفس فيتصور تقدما وتأخرا في الحركة - مجردين هما : ذات الزمان اللاحق للحركة ، فاذا كانت هناك حركة دون نفسى كان الزمان ملازماً لها .

(فمتى لم تكن أولا تكون حركة ، لم يكن ولا يكون زمان أصلا [1]) .

١-أرسطو - الطبيعة ص٨١٥ ج ٢ ترجمة

رابعاً : البعد الميتافيزيقي للزمان

سبقت الاشارة الى أن أرسطو قد جعل " الآن " يعد الزمان بالوهم تجنبا منه لتجزئة الزمان ، تلك التجزئة التى توقعنا في اشكال امكان نفى الحركة الذى آثاره زينون الا يلى . فاذا كنا نريد أن نتخلص من نتائج هذه الحجج ، فليس أمامنا الا أن نرفض أولا افتراض أن الزمان مكون من آنات متوالية [1] ، وبالتالى فاننا نكون قد أنقذنا خاصية اتصالية الزمان من أن تنالها القسمة والتجزئة [2]. وبما أن كل ما هو خاضع للكون والفساد ، وعلى العموم كل ما يوجد تارة ولا يوجد أخرى هو بالضرورة فى الزمان . لأن ثم زمانا أكبر يفوق وجودها، وبما أن مالا يخضع للحركة والسكون ، فانه لا يوجد فى الزمان لارتباط الزمان بالحركة (أرسطو نفسه قد نفي الحركة والسكون فى الآن [3]) .

فان هناك موجودات لا تخضع للزمان باعتبار أنها تخلو من الحركة والسكون :

ولكى يمكن التمييز بين الأمور الكائنة خارج الزمان ، والأمور الداخلية فى الزمان يجب الإشارة الى أن أرسطو يذكر أن الأمور تكون فى الزمان بأحد معنيين : أحدهما أن يكون وجود الشئ متى وجد الزمان ، والآخر بمنزلة ما نقول فى بعض الأشياء أنها موجودة فى عدد . وهذا القول يدل اما على ما هو كالجزء للعدد والعارض له ، وبالجملة على شئ ما منسوب الى العدد ؛ واما على أن له عددا .

١-عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى ص٧٤.

٢- أرسطوطاليس - الطبيعة ص ٤٦٤ جـ١ .

أرسطوطاليس ص ٦٣٨ جـ٢ .

ولما كان الزمان عددا فان " الآن " ، و " المتقدم " وسائر ما أشبه ذلك هي في الزمان كالوحدة في العدد والفرد والزوج ... وظاهر أنه ليس معنى وجود الشيء في الزمان هو أن يكون الشيء يوجد متى وجد الزمان ؛ كما أنه ليس معنى وجود الشيء في المكان هو أن يوجد متى وجد المكان [1]) . ويبنى أرسطو على ماتقدم النتيجة التالية :

(واذا كان الشيء انما يوجد في الزمان من جهة أنه في عدد ، فقد يمكن أن يوجد زمان ما أكبر من زمان كل ما يوجد في زمان فلذلك قد يجب ضرورة أن تكون جميع الأشياء الموجودة في زمان فالزمان يشتمل عليها ... فالزمان أيضا يؤثر أثرا ما في هذه الأشياء كلها ،على ما جرت عادتنا أن نقول من أن الزمان يبلى كل شيء ، وينسى كل شيء، ولا نقول انه يعلم ويجدد ويحسن ؛ وذلك أن الزمان بذاته هو بأن يكون سببا للفساد أحرى وأولى لأنه عدد للحركة ، والحركة تزيل الموجود . فقد وجب من ذلك وظهر أن الأشياء الأبدية الوجود من جهة ما هي أبدية الوجود ليست في زمان ، وذلك أنه لا يشتمل عليها زمان ، ولا يقدر رآنيتها ؛ والدليل على ذلك أن الزمان لا يؤثر فيها أثراً أصلا ، بمنزلة ما ليس في زمان [2]) .

---

١ -المصدر السابق ص ٤٤٩ جـ١ .

٢ - أرسطو - الطبيعة ص٤١٥ جـ١ .

(ولما كانت الحركة فى الزمان على أنه عدد ، والعدد يشمل المعدود ، وجب أن يكون الزمان ، الزمان العام المطلق أعم من كل زمان لشئ شئ .

واذا كان الزمان أعم لم يكن الزمان للأشياء السرمدية لأنها على وتيرة واحدة [1]. فما هي تلك الأشياء السرمدية التى يصفها أرسطو بأنها أبدية لا تتأثر بالزمان ولا بالحركة ؟

أن من أظهر تلك الأشياء الحركة ذاتها :

فيقول أرسطو : (وتتبين ضرورة القول بقدم الحركة من اعتبار المتحرك والمحرك والزمان . أما المتحرك فلا يخلو أن يكون أما قديما أو حادثا ، فان كان حادثا ، وكان الحدوث أو الكون يقتضى الحركة (٥٩أ) كان كونه تغيرا ، اقتضى حركة سابقة على البداية المزعومة للحركة ، وهذا خلف ، وأن كان قديما فهو متحرك لا ساكن ، لأن السكون ما هو إلا عدم الحركة ، فهو متأخر عنها ، يقتضى احداثه حركة أولى قبل الحركة وهذا خلف .

وأما من جهة المحرك فإن عدم الحركة يعنى أن : المحرك والمتحرك بعيدان الواحد عن الآخر ، فلأجل أن تبدأ الحركة لابد من حركة تقرب بينهما ، وهذه الحركة تكون سابقة على بداية الحركة ، وهذا خلف .

١-شرح يحيى بن غدى لقول أرسطو السابق ، المصدر السابق ص ٤٥٣ .
Ross , Aristotle P . 90 - 1964 .

وأما الزمان فهو مقياس الحركـة ، أو هـو نـوع مـن الحركـة ، فـإن كـان قديـ
كانت الحركة قديمة ، وقد أخطأ أفلاطون فى معارضته (٤٠جـ) . فإن الزمـان يقـو
بالآن ، والآن وسط بين مدتين ، هو نهاية الماضى وبداية المستقبل ، فليس للزمان بدا
ولا نهاية ، والا لزم أن لا يكون زمان قبله ولا بعده ، ولكـن قبـل وبعـد متضمنـان
فهذا خلف [1] . الحجـج الأخـرى عـن قـدم الحركـة مركبـة علـى نمـط واحـد وهـي
طائفتان: طائفة خاصة بقدم العالم ، وأخرى خاصة بقدم الحركة [2] . ويلزم عن قـد
الحركة اثبـات قـدم علة تـلك الحركـة .

قدم الحركة اثبات قدم علة تلك الحركة . لما كان الزمـان لاحقـا للحركـة الأولى فانه ينطبق عليه ما ينطبق عليها ، فيقول أرسطو : (واذا كان هـا هنـا شئ يتحـرك دائمـا حركة مستديرة، يجب أن يكون باقيا دائماً ، وكذلك فعله . فإن كان الكون والفساد مزمعين بالكون ، فيجب أن يوجد فعل مختلف ، فيجب أن يكون ذلك عن الاختلاف – من قبلها والدوام من سبب آخر ، فهو إذن من السبب الأول أو من شئ آخر غـيره . فيجب من الاضطرار أن يكون من العلة الأولى ، فإن هذه العلة هـى بذاتهـا السبب وهى المستحقة لرتبة التقدم . فيكـون الـدوام والبقـاء علـى حالـة واحـدة من سبب ، والاختلاف من سبب آخر حتى يكون الدوام والاختلاف عنهما جميعا . وهذان جميعا ظاهران فى حركات الأفلاك [3] .

١-أرسطو – الطبيعة – ترجمة اسحق بن حنين تحقيق بدوى من ص ٨٠١ الى ص ٨١٦ جـ٢ .
٢-يوسف كرم ص ١٤٥ – ١٤٦ .
٣- مقالة اللام لأرسطو من كتاب (أرسطو عند العرب) ص ٤–٥ –الطبعة الثانية – بيروت سنة ١٩٧٨ تحقيق عبد الرحمن بدوى .

وهذا النص يوضح أمرين :

الأمر الأول : إن للأزلية عند أرسطو معنيين : أولهما أنها نوع من الاستمرارية فى الأشياء المتحركة أزلياً ، كالسماء الأولى والأفلاك . وثانيهما : أنها عبارة عن اللازمنية فى الأشياء التى لا تتحرك فقط ، كالمحرك الذى لا يتحرك والعقول الفارقة ، ومن حيث كونها موجودة أبداً - خارجة عن الزمان ومن ثم لا يؤثر فيها فالزمان إذن صفة للأشياء الخاضعة للكون والفساد ، أو الأشياء المتحركة حركة أزلية أى دائمة الأجرام السماوية [1] . فقد اعتبر الموجود بمعنى الموجود فى الزمان واعتبر الواحد غير موجود فى الزمان فقال عنه أنه (شئ آخر).

ولكن يمكن القول بأن هذا ازدواج فى الوجود فليس ملا يوجد فى الزمان بغير موجود، بل أنه موجود فى اللازمان، أو فيما يمكن أن نطلق عليه (السرمدية الثابتة) أو (الآن الثابت) اذا ما كان معنى (الآن) هو الحضور .

الأمر الثانى : يبقى اشكال معلق اختلف فى تفسيره شراح أرسطو ألا وهو هل تعتبر الأمور التى بالقوة ذات وجود أم لا ؟

يوجد من بين شراح أرسطو من جعل الأمور التى (بالقوة) موجودات، وان كان وجودها وجودا ناقصا : ومن شراحة من جعلها غير موجودة على الإطلاق

١-د . حسن جراى الزمان والوجود اللازمانى فى الفكر الإسلامى - بحث فى مجلة تصدرها جامعة الفاتح بليبيا - العدد الأول ص ٧١-٧٢ .

Ross , Aristotle P . 91 , 1964

ويجب هنا أن أشير إلى أن هذا الإشكال سوف تكون له أهميته عند التعرض لتصور الزمان عند مفكرى الإسلام بعامة ، وعند ابن سينا بخاصة . الا أنه تجب الإشارة فى هذا الصدد إلى معنى الممكن عند أرسطو ، فقد قال فى كتاب التحليلات الأولى : (ان الممكن هو الذى ليس باضطرارى، ومتى سلم أنه موجود لم يعرض من ذلك محال . ان الممكن يقال على ضربين : الضرب الأول : ما كان على الأكثر ، والضرب الآخر : هو الذى يمكن فيه أن يكون وألا يكون [1]) .

من ذلك يتبين أن الممكن يمكن أن يطلق على ما هو موجود ولكن وجوده ليس ضرورة ، ولا يلزم عن افتراض عدمه استحالة منطقية ، كما يمكن أن يطلق على ما ليس بموجود بالفعل ولكنه موجود بالقوة [2] .

تعقيب :

مما سبق يتضح :

١- أن اثارة زنيون الايلى للحجج النافية للحركة هى التى أدت بأرسطو إلى وضع نظرياته فى الزمان محاولا إثبات وجوده من قبل إعتباره لاحقا للحركة . فالزمان يعد الحركة ويقدرها كما تقدر الحركة الزمان .

١- منطق أرسطو حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى ص١٤٢ جـ١ - القاهرة سنة ١٩٤٨ من كتاب التحليلات الأولى نقل تذارى .

٢- أرسطو - مقالة اللام من كتاب " ما بعد الطبيعة " ونشر عبد الرحمن البدوى ضمن كتاب أرسطو عند العرب ص٤ من النص بيروت سنة ١٩٧٨ الطبعة الثانية .

٢- ويرى أرسطو أن وسيلة عد الزمان هى " الآن " الذى لا يدخل فـى الزمـان والا انتفت اتصالية الزمان ، لذلك جعله يعد الزمان بالوهم من قبل أنه قائم فى النفس الناطقة لأن " الآن " ليس فيه حركة ولا سكون .

٣- ومن هنا يظهر البعد الذاتى للزمان . فلما كان الزمان عددا للحركة ومقياساً لها ، فإنه لا وجود لمقياس بدون النفس القائسة وأعنى النفس الناطقة . لذلك أجاب أرسطو على التسائل الأول السابق وهو:(هل يوجد الزمان مفارقا للنفس القائسة له ؟) يجيب بقوله : (أن الزمان لا يوجد بدون حركة ، كما أن الحركة لا توجد بدون النفس ، فالشعور بالزمان أمر لابد منه كطرف من طرفى وجود الزمـان ، وإن كان هذا الطرف لاينفى كون الزمان مفارقا للنفس لأنه لا يدخل فى النفـس الناطقة إلا من قبـل كونـه معـدودا ، وليس مـن قبـل كونـه لاحقـا للحركـة فـى صيرورته المستمرة فيصبح وجود الزمان للنفس فقط من قبل كون الآن فيهـا مميزا للمتقدم والمتأخر من الحركة .

٤- من ثم يكون أرسطو قد أنقذ موضوعية الزمان ، بجعله لاحقـا للحركـة ، وإن لم يغفل أهميـة البعـد الذاتـى له فخالف بذلك أفلاطـون الـذى رأى أن الـزمان وهـو الصورة المتحركة للأزلية ، فربط الأخير الزمان بـالنفس على العكـس مـن تلميذه أرسطو الذى جعل الزمان ألصق بالطبيعة منه بما وراء الطبيعة .

٥- ولما كان الزمان متصلا ولاحقا بالحركة الدائرية الأزلية الأبدية فانـه عنـد أرسطو قديم . واذا ما تصورنا الزمان معلولا ، فإنما تكون علته قائمة فى أمرين :

إحداهما : الديمومة التى تكون للزمان باعتباره لاحقا للحركة مـن أثـر تحريـك المحرك الأول ومن هنا تكون ديمومته فى ثبات الأزلية الأبدية اللامتناهية .

الأمر الثانى : كونه عدد الحركة يجعل منه علة بالعرض للمتغيرات فمـن خلالـه تحدث الحركة من كون وفساد وهو من هذه الوجهة يعتبر معلولا للحركـة التـى هى مصدر التغير وعلته الحقيقية .

فالأبدية بهذا المعنى مزدوجة :

إحداهمـا أبديـة الزمـان فـى ذاتـه وتحـوى الموجـودات الزمنيـة الخاضعـة للكـون والفساد .

والأخرى لازمنية تشتمل على المحرك الأول والعقول المفارقة للحركة .

الفصل الرابع

الزمان عند أفلوطين

١- بين الأزلية والزمان :

قبل أفلوطين تعريف أفلاطون للزمان بأنه صورة للأزلية .

أخذ عن أفلاطون أيضا نهجه الثنائى فى فلسفته ، فبصدد الزمان ذهب أفلوطين الى أن تعلق الأزلية بالجوهر العقلي الإلهى يناظر تعلق الزمان بعالم الأفلاك والعالم السفلى [١] .

وكما تتعلق الأزلية بالموجودات العقلية يتعلق الزمان بالموجودات الحسية . وأن اقترن الزمان بالحركة فإن الأزلية تقترن بالسكون ، ولا نعنى بالسكون غياب الحركة بمفهومها الحسى وانما تعنى بالسكون السرمدية التى تتضمن الاستمرارية بالمفهوم العقلى [٢] .

ولا تقتضى الأزلية السكون فحسب ، وانما تقتضى الوحدة كذلك حتى لا يصبح ذلك السكون كذلك الذى يتخلل الفترات بين حركة وأخرى [٣] .

1- Plotinus : The Third Ennead - Translated by Stephen Mackenna and Philip Lee Warner P . 96 .

2- IB id : P . 98 .

3- IB id : P . 99 .

هكذا نستطيع أن نصف الحقيقة الالهية بالأزلية والأبدية ، وبحياة لا تتغير ولا تتحول . وهذا ما نعنيه بالسرمدية ، وهكذا تحيى الحقيقة الالهية وجودا ثابتا لم ولن يتغير ، وانما تحيى فى السرمدية ومن ثم يمكن تعريف السرمدية ، بأنها حياة كلية مطلقة تامة لا آنات فيها ، ولا فترات وإنها تتعلق فقط بالموجود الحق منبثقه منه كامنة فيه (١) .

أما الموجودات الجزئية فإنها فى عملية إستزادة مستمرة خلال سير الزمان ، من ثم فإنها تفقد وجودها ذلك لأن الوجود ليس صفه ذاتيه لها ما دامت تحيى فى صيرورة واستحالة ، وانما يلازم الوجود هذه الكائنات من لحظة كونها إلى لحظة فسادها ، انها تسرع الخطى تجاه المستقبل ، وتخشى الراحة ، محاولة السعى الى الخلود، سواء بالعمل أو الانجاب أو بالوجود الحق ، ومن ثم كانت الدورة العليا للموجودات حركة دائبة تسعى الى السرمدية من خلال المستقبلية (٢) .

أما الواحد ، فعلى العكس ، لا يسعى الى شئ لأنه مستحوذ على كل شئ ، فلا زمان مستقبل بالنسبة له لأنه لاشئ خارجه ، إن وجوده الحق هو السرمدية لأن السرمدية تعنى الدوام . إن القدم صفة ذات لله .

Eternity Proves investigation to be identical with God .

PhPilip

1- IB id : P . 99 - 100 .

2- IB id P: 101 .

أو بالأحرى أنه الأله متجليا .

It may fitly be described as God made Manifest .

لأن الاله يعلن عن نفسه أنه الوجود بلا تغيير ، اذ أنه الحى دائما ، ولما لم يكن فى السرمدية ماضى ولا مستقبل فأنه لا تفقد بنيان جوهرها [١] .

ان الخير كل الخير ، والجمال كل الجمال ، والبقاء كل البقاء إنما يتركز فى الواحد ، عنه ينبثق ولا يزول ، ومن ثم قال أفلاطون كلمة حق :

إن الأزلية تستقر فى الأحدية — Eternity stable in Unity

أى أن السرمدية لا تفارق الواحد باعتباره الموجود الحق الذى الذى لا تجرى عليه الحوادث . ان السرمدية هى التجلى الفعلى للحياة الدائمة لله .

فإن بحثنا عن الوجود الحق ، أو عن الموجود الذى يعد الوجود صفة ذات له فاننا ستصل الى موضوع بحثنا عن الوجود الحق ، أو عن الموجود الذى يعد الوجود صفة ذات له فاننا سنصل الى موضوع بحثنا عن السرمدية .

غير أن ألفاظا مثل " دائما ، ابدا " ، أحيانا قد تفيد تصورا زائفا بالنسبة للواحد، ومن ثم يفضل ألا يضفى عليه أية صفة .

We might perhaps prefer to speak of " Being " Without any attribute .

---

1 - IB id P. 101 - 102 .

لا فرق اذن بين الوجود والدوام ، الا أن صح أن يكون هناك فرق بين الفيلسوف ، والفيلسوف الحق . من ثم فان قولنا الموجود الدائم يعبر عن تحصيل حاصل لأننا لا نعنى " بالموجود الدائم " قولا غير قولنا " الموجود الحق " .

ولا تخضع السرمدية للقياس ، لأن الشئ المقيس هو الذى يخضع لكم والتجزئة الى أجزاء وآنات وليست السرمدية كذلك (١) .

نقد أفلاطون للمفهوم الأرسطى للزمان - كيف نشأ الزمان بين الأزلية والزمان؟

٢- نقد المفهوم الأرسطى للزمان :

من الحكماء السابقين من قرن بين الزمان والحركة ، أى أن الزمان لا يدرك الا من خلال جسم يتحرك ، بذلك يقترن الزمان بالتغير كأنه لن يدرك ان توقفت الحركة أو من خلال السكون (٢).

فان قصد بالحركة مدار الفلك ، فانه ليس متماثلا بين مختلف الأفلاك ، بل انه يتفاوت في الكواكب الواحد في ذهابه عنه في أيامه ، وان قصد بها حركة أجسام فى عالمنا ، فهذه بدورها متباينة فى سرعاتها ، من ثم فلن تصلح أن تكون مقياسا لزمان آناته متماثلة . والا لكان عندنا أزمنة متباينة لا زمانا واحدا . أو بالأحرى لن يتوفر لدينا معيار واحد لقياس الزمان (٣)

1- IB id : P . 103 - 105.

2- IB id : P . 105 - 106 .

3- IB id : P . 106 - 107.

ومن ناحية أخرى فان مدار الفلك يطرح لنا تصور المكان لا الزمان ، أما عدد دوراته فيوحى بفكرة العدد (دورة واحده أو اثنان أو ثلاثة الخ) لا شئ اذن عن الزمان يطلعنا عليه مدار الفلك (١) .

وليس الزمان لاحقا على الحركة إذ هو مستقل عنها ، بل ان امتداد الحركة انما يتم من خلال الزمان .

ولا يقاس الزمان على سائر المعايير أو المقاييس ، فلا يقال أنه للمتحركات كالأعداد للمعدودات ، أو كالموازين للموزونات ، ذلك أنه يمكن تجريد الأعداد عن المعدودات والموازين مستقلة مفارقة خارجة عن الأجسام الموزونة وليس كذلك الزمان لأنه ليس مفارقا للحركة ، اذ الحركات انما يقاس تتابعها من خلال الزمان لا بالزمان . وان كان لابد من مقياس الحركات فكيف يمكن عدها وهى متناهية بزمان لامتناه ، وإن انتزعنا قطاعا من الزمان نقيس به الحركات لكان معنى هذا أن الزمان سابق على الحركة لا لاحق عليها .

فإن طرح السؤال : هل الزمان سابق على الحركة أم لاحق عليها أو هو مصاحب لها ؟

فان الرد : هذا التتابع بين السابق والمصاحب واللاحق انما يعبر عن نظام يجرى فى زمان ، من ثم تعريفنا للزمان أنه حركة تجرى فى زمان .

Time is a sequence upon movement in time (1).

---

1 - IB id : P . 107 .

2 - IB id : P . 112 .

فان كانت هذه الحركات مدارَ ذلك ، فإن هذا المدار يحتل قدرا من الزمان ، أى أن الحركة تظهر الزمان وتدل عليه ، فان أردنا أن ندرك الزمان ذاته ، فذلك من خلال شئ آخر أولى سابق وفق نظام محكم ، فليس الزمان مقياس الحركة ، ولكنه شئ مقيس بالحركة ، ومن الخطأ تعريفه كشئ مصاحب عرضا للحركة . اننا بذلك نكون قد قلبنا حقائق الأشياء ، حقيقة أنه (أى أرسطو) لم يقصد الى ذلك . ولكننا لا نستطيع أن نفهم نظام الكون من خلال تفسيره ، أما أنه قد قلب حقائق الأشياء حين أطلق لفظ " مقياس " على شئ فى حقيقته مقيس (١) .

وأنه لمن غريب المفارقات أن نجعل من تتابع المتقدم والمتأخر الحادث فى متحركات عالمنا دليلا على الزمان ، بينما نتجاهل الحركة الحقيقية ، حركة النفس التى بدورها لها متقدم ومتأخر ، وكيف نعترف بالتتابع فى حركة لانفس لها ولا حياة منها ونقرنها بالزمان متجاهلين ، حقيقة الزمان فى حركة عنها استمدت الحركات الأخرى وجودها بمحاكاتها .

٣- كيف نشأ الزمان ؟

على أى حال ان غرضنا أن نعرف ما هو الزمان لا أن نفند تعريفا خاطئا له .

لفهم الزمان لابد من العود الى الأزلية ، حيث اللانهائية التى لا تعرف الاضطراب ولا الكثرة وانما تقدم فى الوحدة . ان الزمان وان لم يوجد للكائنات الأزلية ، فانه قد انبثق عن الأزلية ، كما انبثقت المادة وعالم الكثرة عن النفس الكلية .

1- IB id : P . 112 .

ان النفس الكلية كى تخرج الكون الى حجز الوجود طرحت الأزلية جانبا ، وتدثرت بالزمان .

To bring this Kosmos into being , the soul first laid aside its eternity and clothed itself with time (1) .

فكان أن تتابعت الموجودات خلال الزمان ، كما لو أن " مهمازا " أثار النفس الكلية ففجر الطاقة الكامنة فيها ، وانتلقت من طور كانت تحيى فيه فى الأزلية الى طور انبثقت فيه الموجودات فى تتابع مستمر .

وهكذا اقترن الزمان بتنوع الحياة اذا قورنت بالحياة فى الأزلية ، حيث السكون والكمال والتمام والثبات والدوام ، فما الزمان الا حياة النفس فى حركتها حين تجاوزت مرحلة من الفعل أو التجربة إلى مرحلة أخرى .

Time is the life of the soul in movement as it passes from one stage of act or experience to another [2]

ففى مقابل الأزلية فى العالم العلوى زمان فى عالم المادة ، وفى مقابل النفس الكلية موجودات جزئية وفى مقابل الوحدة كثرة ، بهذا المعنى يمكن أن يكون الزمان

1- IB id : P . 113 .

2- IB id : P . 114 .

صورة متحركة للأزلية : وكما أن الأزلية ليست خارجا عن موجودات العالم العلوى فكذلك الزمان ليس شيئا خارج المتحركات فى العالم المادى ، وكما أن القدم صفة ذات لله فكذلك الزمان صفة كامنة فى النفس الكلية وعنها انبثق [1] .

لنتصور النفس وقد عادت وانسحبت من مجرى الحياة ومن نشاطها اللانهائى فيما تولده من موجودات ، لنتصورها وقد خلدت الى سكونها فى العالم العلوى ، عالم الأزلية ، انها اذا انسحبت عائدة الى الوحدة مخلفة الكثرة لقد عادت الى الأزلية واختفى الزمان ،ذلك أن الزمان انما ملتمس فى ميل النفس الى انجاب العالم المحسوس المتمثل فى الكون والزمان . من ذلك النشاط للنفس انبثق الكون ، أما النشاط نفسه فهو الزمان ، وأما محتوى النشاط فهو الكون .

The soul begot at once the universe and time in that activity of the soul this universe sprang into being , the activity is time , the universe ise content of time [2] .

---

1 - IB id : p . 114 .

2- IB íd : P . 114 .

تعقيب :

اتهم افلوطين أرسطو بأنه قلب حقائق الأشياء حين جعل من الزمان مقياسا للحركة لاحقا عليها ، فالواقع أن هذا الاتهام " قلب حقائق الأشياء " يعبر عن حقيقة اختلاف النسق الفكرى لدى كل من الفيلوسفين .

أما أرسطو ، ففى مجال الوجود ، انتقل من المتحرك إلى المحرك الأول ، وفى مجال المعرفة من المحسوس إلى المعقول ، وفى مجال موضوعنا " الزمان " من الحركة الحسية إلى الزمان مقياسها ثم من الزمن الى الأزلية . ذلك إتجاه فى التفكير يعد فى نظر أصحاب النزعة الميتافيزيقية كأفلوطين ، قلبا لحقائق الأشياء . ذلك أن ما هو أدنى لا يفسر ما هو أعلى بل العكس ، من ثم فأن التفسير ينبغى أن يكون وفق منهج هابط من الواحد مبدأ الوجود الى العقل ، ومنه غلى النفس وعنها انبثق الوجود المادى والزمان . يفسر الزمان اذن فى بعد لاحق علىنه ، أعنى العالم المادى وحركة المتحركات فيه .

وليست الأزلية امتداداً لا نهائياً للزمان فتكون بذلك لاحقة عليه ، وانما الأزلية مقترنه بالعالم العلوى السابق ، على العالم المادى المقترن بالزمان .

ومن ثم كان رضا أفلوطين عن تفسير أفلاطون للزمان بأنه صورة الأزلية لذلك تكون أسبق من الزمان ، وسخطه على تفسير أرسطو ذلك أن ما هو أسمى لا يفسر فى ضوء ما هو أدنى ، كما أنه لا يستدل على العلة بالمعلول . ان ذلك من وجهة نظر أفلوطين " قلب لحقائق الأشياء " .

قائمة المراجع

أولاً : المراجع العربية :

أبو ريان (د. محمد على): (١) الفلسفة ومباحثها . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٦م.

: (٢) تاريخ الفكر الفلسفى - الفلسفة اليونانية "جزءان" الأول - الدار القومية للطباعة والنشر ط٢ القاهرة ١٩٦٥م. والثانى ط٤ الهيئة المصرية العامة لكتاب ١٩٧٤م.

أنيس (د. عبد العظيم): (٣) العلم والحضارة -جـ١ " الحضارة القديمة واليونانية " المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر - القاهرة ١٩٦٧م.

أرسطوطاليس : (٤) كتاب النفس . نقلة إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى - راجعة على اليونانية الأب - جورج شحاته قنواتى . دار أحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبى وشركائه . ط٢ - القاهرة سنة ١٩٤٩ م.

أفلاطون : (٥) محاورة الجمهورية . ترجمة د.فؤاد ذكريا . مراجعة د. محمد سليم سالم . دار الكتاب العربى . القاهرة ب - ت .

(٦) محاورة ثياتيتوس أو عن العلم - ترجمة د. أميرة حلمى مطر - الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة سنة ١٩٧٣ .

الآلوسى (د.حسام محيى الدين) : (٧) بواكير الفلسفة قبل سقراط أو من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط٢ بيروت ١٩٨١.

الفندى (د.محمد ثابت) : (٨) فلسفة الرياضة - دار النهضة العربية - بيروت ١٩٦٩م.

الأهوانى (د.أحمد فؤاد) : (٩) فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط - دار احياء الكتب العربية - القاهرة سنة ١٩٥٤م.

النشار (د.على سامى) :(١٠)نشأة الفكر الفلسفى عند اليونان - الطبعة الأولى منشأة المعارف بالأسكندرية سنة ١٩٦٤م.

(١١)نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - الجزء الأول - دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(١٢) هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره فى الفكر الفلسفى بالاشتراك مع آخرين - الطبعة الأولى - دار المعارف - القاهرة ١٩٦٩م.

آل ياسين(د. جعفر):(١٣) فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط . المكتبة الوطنية ببغداد ط٣ . بغداد سنة ١٩٨٥.

آنيس (د.عبد العظيم):(١٤) العلم والحضارة -الجزء الأول"الحضارات القديمة واليونانية ". المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧م.

بدوى (د.عبد الرحمن) : (١٥) ربيع الفكر اليونانى - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٦٩م.

بدوى (د.عبد الرحمن) : (١٦) موسوعة الفلسفة (جزءان) ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر - الكويت ١٩٨٤م.

بران ، جان : (١٧) الفلسفة الأبيقورية - تعريب جورج أبو كسم ، تقديم عادل العوا - الأبجدية للنشر ط١.دمشق سنة ١٩٩٢م.

برهييه ، أميل : (١٨) تاريخ الفلسفة . الجزء الثانى " الفلسفة الهلينستية وآخرون والرومانية " ترجمة د. جورج طرابيشى - دار الطليعة للطباعة والنشر ط١ . بيروت سنة ١٩٨٢.

بورتنوى (جوليوس) : (١٩) الفيلسوف وفن الموسيقى - ترجمة د.فؤاد زكريا مراجعة د. حسين فوزى - الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة سنة ١٩٧٤م.

تايلور ، مرجريت : (٢٠) الفلسفة اليونانية مقدمة . تعريب عبد المجيد عبد الرحيم مراجعة وتقديم د.ماهر كامل . مكتبة النهضة المصرية ط١.القاهرة سنة ١٩٥٨م.

جثرى ، و.ك.س : (٢١) الفلاسفة الأغريق من طاليس إلى أرسطو ، ترجمة د. رأفت حليم سيف . مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام - مطابع الطليعة . الكويت سنة ١٩٥٨م.

ديورانت (ول) : (٢٢) قصة الحضارة جـ١ - الفلسفة اليونانية - ترجمة لفيف من المعنيين العرب .

رســــل (برتراند) : (٢٣) تاريخ الفلسفة الغربية - الكتـاب الأول - ترجمـة د. زكـى نجيب محمود مراجعة د. أحمد أمين - الطبعة الثانية - لجنـة التأليف والترجمة والنشر -- القاهرة ١٩٦٧ م.

روزنتال (م)،ب يودين :(٢٤) الموسوعة الفلسفية - ترجمة سمير كرم - مراجعة د. صـادق جـلال العظـم وجـورج طرابيشـى ط٥ - دار الطليعـة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٨٥م.

ريفــو (البيـــــــر) : (٢٥) الفلسفة اليونانيـة - أصولها وتطوراتهـا - ترجمـة د. عبـد الحليم منتصر . و د/ أبو بكـر ذكـرى مكتبـة دار العروبـة القاهرة ١٩٥٨م.

زيدان (د. محمود فهمى) : (٢٦) المنطـق الرمـزى نشـأته وتطـوره - دار النهضـة العربيـة للطباعة والنشر - بيروت ١٩٦٣م.

ســــــارتون (جـورج) : (٢٧) تاريخ العالم جـ١ - ترجمة لفيف مـن العلمـاء - تحـت اشراف د. ابراهيم بيومى مدكور وآخرون - دار المعارف بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين - الطبعة الثانية - القـاهرة ١٩٦٣م.

ســــتيــس ، وولـــــتز : (٢٨) تـاريخ الفلسـفة اليونانيـة . ترجمـة . مجـاهد عبـد المنعـم مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة سنة ١٩٨٤م.

سعيــد ، جـــلال الديـن : (٢٩) أبيقـور الرسـائل والحكـم - الـدار العربيـة للكتـاب - بيروت سنة ١٩٩١م.

سعيدان (د.أحمد سليم) : (٣٠) مقدمة لتاريخ الفكر العلمى فى الاسلام - سلسلة عالم المعرفة ١٣١ - الكويت ١٩٨٨م.

عبد المتعال (د. علاء) :(٣١)رسالة دكتوراه (تصور ابن سينا للزمان واصوله اليونانية) غير منشورة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩ .

غالب (د. مصطفى) : (٣٢) فيثاغورس- منشورات دار الهلال - بيروت ١٩٨٥م.

فارتنن (فنيامين) : (٣٣) العلم الأغريقى جـ١ . ترجمة أحمد شكرى سالم . مراجعة حسين كامل أبو الليف . مكتبة النهضة . القاهرة ١٩٥٨م .

فتحى (د . محمد) : (٣٤) النحلة الاورفيه - أصولها وآثارها فى العالم اليونانى - الدار الأندلسية - الاسكندرية ، ١٩٩٠ م.

(٣٥) المدرسة الفيثاغورية - مصادرها ونظرياتها ، الدلتا للطباعة والنشر اسكندرية ١٩٨٩م.

فتحى (د . محمد) : (٣٦) المعرفة عند فلاسفة اليونان - الدار الأندلسية الاسكندرية ١٩٩٢م.

فخرى (د . ماجد) : (٣٧) تاريخ الفلسفة اليونانية - دار العلم للملايين ط١ - بيروت سنة ١٩٩١م.

فرحان (د. محمد جلوب) : (٣٨) النفس الانسانية - مكتبة بسام - الموصل - العراق ١٩٨٦م .

فرنر (شارل) : (٣٩) الفلسفة اليونانية . ترجمة تيسير شيخ الأرض ط١ منشورات دار الأنوار - بيروت ١٩٦٨م.

كرم (يوسف) : (٤٠) تاريخ الفلسفة اليونانية - الطبعة الخامسة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ١٩٦٦م.

كريم (د. صمويل نوح) : (٤١) أساطير العالم القديم - ترجمة أحمد عبد الحميد يوسف - مراجعة د. عبد المنعم أبو بكر - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤م.

كرم ، يوسف : (٤٢) تاريخ الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٥ - القاهرة سنة ١٩٦٦م.

كيسيديس ، ثيوكاريس : (٤٣) جذور المادية الديالكتيكية هيراقليطس - ترجمة حاتم سلمان - دار الفارابى - ب . ت .

مطر (د. أميرة حلمى) : (٤٤) أورفيوس - معجم أعلام الفكر الانسانى - اعداد نخبة من الأساتذة المصريين - تصدير د. ابراهيم مدكور - المجلد الأول - الهيئة العامة المصرية للكتاب - القاهرة ١٩٨٤م.

نيتشه ، فريدريك : (٤٥) الفلسفة فى العصر المأساوى الأغريقى ، تقديم ميشال فوكو ، تعريب د. سهيل القشى - المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط٢ . لبنان سنة ١٩٨٣م .

وورنر (ديكس) : (٤٦) فلاسفة الأغريق - ترجمة عبد الحميد سليم - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٨٥م.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

Aine ' Bescherelle : (1)Nouveau Dictionaire National Tome Troisieme (I-P) Garnier Frers - Libraires Editeurs 1887.

Annandale Charles : (2) The Modern Cyclopedia of universa information . Vo15. London . 1905.

Aristotle : (3) Physica ' De caelo and Metaphysica works of Aristotle Translated into English Under The editor ship of w'Ross Volumes 2,7,8 Oxford universty press London 1950.

Aristotle : (4) Metaphysics , Trans into English under The editor ship of W.D.Ross , Vol 8,2 and nd . E . D. Oxford at The Clorendonrress Oxford ; 1968 .

Benn, Alfred William : (5) History of Ancient Philosophy Watts and Co - London , 1972 .

enn, Alfred William : (6) The Philosophy od Greece Considered in Relation to The Character , and History of - its People. Grant Richards, London,1898.

Burnet . J : (7) Greek Philosophy , Macmilan, London , 1968.

Cahille' Flannarion : (8) Dictionaire Encyclopedique universal.Tome Cinqieme,Ernest Flommarion Editeur Paris .

Chuhle . M : (9) Loevere de Plation , Lile Hachtte Paris 1954.

Comford, F.M. : (10) From Religion to Philosophy. Harper Tarch books New York 1957.

Freeman , Katheem : (11) Ancilla to the Pre - Socratic philosophers . Oxford , 1966.

Freeman . Katheem : (12) Companion to the Pre - Socratic Philosphers. Oxford 1966.

Fuller . B . A . G : (13) A History of Philosophy revised by Sterling M . Memurrin , third edition . Oxford , and Ibh Publishing Co . New Delhi .

Gomperz, Theador : (14) Greek Thinkers , and History of Ancient Philosophy authorized Edition Vol - I Translated by Laurie Magnus . Tohne Murray - London 1939 .

Guthrie , W . K . c . : (15) A History of Greek Philosophy Vol - I Cambridge University Press. London 1978 .

Jaeger , W . : (16) The Theology of the Early Greek philosophers, Oxford University Press . Oxford 1968 .

Kitto. H.D.F. : (17) The Greeks - Penguin Books 1965.

Organ , Troy ,Wilson : (18) An Index to Aristole, in Enqlish translation , Gordian Press, INC, New York 1966

Plato . : (19) The Dialogues , Translated . into English with Analyses and introductions , by B. Towett, in five Volumes , Oxford , at the Clerndo n Press 1892.

محتويات الكتاب

الموضوع — الصفحة

إهـــداء

مقـدمـة

البـــاب الأول

الإتجاهات الروحية لدى فلاسفة اليونان السابقين علي سقراط

القسم الأول (النحلة الأورفية) ٢

القسم الثانى

المدرسة الفيثاغورثية مصادرها و نظرياتها . ٣١

مــــدخل ٣٣

الفصل الأول

مصادرنا عن المدرسة الفيثاغورثية ٣٩

الفصل الثانى

فيثاغورث (حياته و تلاميذة) ٦٣

الموضوع	الصفحة
الفصل الثالث	٧٣
نظرياتهم العلمية	
الفصل الرابع	
آرائهم الفلسفية	٩١
الباب الثانى	
المعرفه عند فلاسفة اليونان	١١٧
مقدمـــــــة	١١٩
الفصل الأول	
المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين	١٢٣
على أفلاطون	
الفصل الثانى	
نظرية المعرفة عند أفلاطون	١٤٧
الفصل الثـالث	
نظرية المعرفة عند أرسطو	١٦٣
الفصل الرابع	
المعرفة لدى فلاسفة اليونان فى العصر الهلينستى	١٨٣

الموضوع	الصفحة
الباب الثالث	
الزمان عند فلاسفة اليونان و أصولة لدى السابقين	٢٠٩
الفصل الأول	
الزمان لدى مفكرى الحضارة الشرقيه القديمة و فلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون	٢١١
الفصل الثانى	
الزمان عند أفلاطون	٢٢١
الفصل الثالث	
الزمان عند أرسطو	٢٣٣
الفصل الرابع	
الزمان عند أفلوطين	٣٥٩

مقدمة

يسرنا أن نقدم للقارئ العربى مجموعة من الدراسات الأكاديمية الجديدة حول بعض المذاهب الفلسفية اليونانية التى كانت تحتاج لتقديم بحوث وافية عنها . وكذا تقديم دراسة جديدة لبعض مشكلات الفلسفة اليونانية . وهذه الدراسات الجديدة التى نقدمها هنا نصنفها فى ثلاثة أبواب .أما الباب الأول وعنوانه .

(الاتجاهات الروحيه لدى فلاسفة اليونان السابقين على سقراط ويشتمل على قسمين أما القسم الأول فعنوانه النحلة الأورفيه أصولها وآثارها فى العالم اليونانى .

وأما القسم الثانى فعنوانه المدرسة الفيثاغوريه مصادرها ونظرياتها .

ويشتمل القسم الثانى على أربعة فصول .

أما الفصل الأول فعنوانه مصادرنا عن الفيثاغوريه .

وأما الفصل الثانى فعنوانه (فيثاغورس حياته وتلاميذه).

وأما الفصل الثالث فعنوانه نظرياتهم العلمية .

وأما الفضل الرابع فعنوانه (آرائهم الفلسفية) .

وأما الباب الثانى وعنوانه (المعرفة عند فلاسفة اليونان) فيشتمل على أربعة فصول.

وأما الفصل الأول فعنوانه (المعرفة لدى فلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون .

وأما الفصل الثانى فعنوانه (نظرية المعرفة عند أفلاطون) .

وأما الفصل الثالث فعنوانه (نظرية المعرفة عند أرسطو) .

وأما الفصل الرابع فعنوانه (المعرفة لدى فلاسفة اليونان فى العصر الهلينستى).

وأما الباب الثالث فعنوانه (الزمان عند فلاسفة اليونان وأصوله لدى السابقين عليهم) .

فيشتمل على أربعة فصول .

أما الفصل الأول وعنوانه (الزمان لدى مفكرى الحضارات الشرقية القديمة وفلاسفة اليونان السابقين على أفلاطون) .

و أما الفصل الثانى وعنوانه (الزمان عند أفلاطون).

و أما الفصل الثالث فعنوانه (الزمان عند أرسطو).

وأما الفصل الرابع فعنوانه (الزمان عند أفلوطين)

وقد كتب البابين الأول والثانى الاستاذ الدكتور / محمد فتحى عبد الله .

أما الباب الثالث فقد كتبه الدكتور / علاء عبد المتعال وهو مقتطع من رسالته لنيل درجة الدكتوراه وموضوعها (تصور ابن سينا للزمان وأصوله اليونانية).

ونسأل الله أن نكون قد وفقنا فيما قدمناه فى هذا الكتاب .

أ.د/ محمد فتحي عبد الله

د/ علاء عبد المتعال